اردو کا کلاسیکی ادب

مقالات سرسید

علمی و تحقیقی مضامین

جلد سیزدہم حصہ اول

مرتبہ

مولانا محمد اسماعیل، پانی پتی

مقالات سرسید

سرسید کے ادبی کارناموں میں سب سے بڑی اور سب سے زیادہ نمایاں حیثیت ان کی مضمون نگاری اور مقالہ نویسی کو حاصل ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ وہ اپنے دور کے سب سے بڑے اور سب سے اعلیٰ مضمون نگار تھے۔ انہوں نے اپنی زندگی میں سینکڑوں مضامین اور طویل مقالے بڑی تحقیق و تدقیق، محنت و کاوش اور لیاقت و قابلیت سے لکھے اور اپنے پیچھے نادر مضامین اور بلند پایہ مقالات کا ایک عظیم الشان ذخیرہ چھوڑ گئے۔

ان کے بیش بہا مضامین جہاں ادبی لحاظ سے وقیع ہیں، وہاں وہ پر از معلومات بھی ہیں۔ ان کے مطالعے سے دل و دماغ میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور مذہبی مسائل اور تاریخ عقدے حل ہوتے ہیں اخلاق و عادات کی اصلاح کے لیے بھی وہ بے نظیر ہیں اور سیاسی و معاشرتی لحاظ سے بھی نہایت فائدہ مند ہیں۔ نیز بہت سے مشکل سوالوں کے تسلی بخش جوابات بھی ان میں موجود ہیں سرسید کے ان ذاتی عقائد اور مذہبی خیالات کے متعلق بھی ان سے کافی روشنی ملتی ہے جو اپنے زمانے میں زبردست اعتراضات کا ہدف رہے ہیں ان مضامین میں علمی حقائق بھی ہیں اور ادبی لطائف بھی، سیاست بھی

ہے اور معاشرت بھی، اخلاق بھی ہے اور موعظت بھی، مزاح بھی ہے اور طنز بھی، درد بھی ہے اور سوز بھی، دلچسپی بھی ہے اور دلکشی بھی، نصیحت بھی ہے اور سرزنش بھی غرض سرسید کے یہ مضامین و مقالات ایک سدا بہار گلدستہ ہیں جن میں ہر رنگ اور ہر قسم کے خوشبودار پھول موجود ہیں۔

یہ مضامین سرسید نے جن اخباروں اور رسالوں میں وقتاً فوقتاً لکھے، وہ مدت ہوئی عام نظروں سے اوجھل ہو چکے تھے اور کہیں ان کا سراغ نہیں ملتا تھا۔ پرانے اخبارات و رسائل کے فائل کون سنبھال کر رکھتا ہے۔ سرسید کی زندگی میں کسی کو اس کا خیال بھی نہ آیا کہ ان تمام بیش قیمت جواہرات کو جمع کر کے فائدہ عام کے لیے شائع کر دے۔ صرف دو ایک نہایت ہی مختصر مجموعے شائع ہوئے مگر وہ بھی بے حد تشنہ اور نامکمل، جو نہ ہونے کے برابر تھے۔

سرسید کے انتقال کے بعد نصف صدی کا طویل زمانہ گزر گیا مگر کسی کے دل میں ان مضامین کے جمع کرنے کا خیال پیدا نہ ہوا اور کوئی اس طرف متوجہ نہ ہوا آخر کار مجلس ترقی ادب لاہور کو ان بکھرے ہوئے بیش بہا جواہرات کو جمع کرنے کا خیال آیا مجلس نے ان جواہرات کو ڈھونڈنے اور ان کو ایک سلک میں پرونے کے لیے مولانا محمد اسماعیل پانی پتی کا انتخاب کیا جنھوں نے پرانے اخبارات اور قدیم رسالوں کے فائلوں کی تلاش میں دور و نزدیک کے سفر کیے فراہمی مواد کے لیے ان کے بوسیدہ اور دریدہ اوراق کو غور و احتیاط

سے پڑھنے کے بعد ان میں سے مطلوبہ مواد فراہم کرنا بڑے
بکھیڑے کا کام تھا، مگر چونکہ ان کی طبیعت شروع ہی سے دقت طلب
اور مشکل پسند واقع ہوئی تھی، اس لیے انہوں نے یہ ذمہ داری باحسن
طریق پوری کی چنانچہ عرصہ دراز کی اس محنت و کاوش کے ثمرات
ناظرین کرام کی خدمت میں ''مقالات سرسید'' کی مختلف جلدوں کی
شکل میں فخر واطمینان کے جذبات کے ساتھ پیش کیے جا رہے ہیں۔

اشہد ان لا الٰہ اللہ

(تہذیب الاخلاق بابت یکم صفر 1290ھ)

میں نہایت سچے دل سے اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ تمام عالموں کا بننے والا کوئی ہے اور اسی کو ہم کہتے ہیں اللہ۔ وہ ہمیشہ سے ہے۔ اور ہمیشہ رہے گا۔ اس کا ہونا ضروری ہے اور اس کا نہ ہونا ممکن نہیں۔ وہ سب سے بڑا ہے اور تمام صفات کمال اس کی ذات میں موجود ہیں۔ اس کا سا کوئی نہیں نہ ہونے میں۔ کیوں کہ ہونا اس کی ذات ہے۔ اور نہ کسی صفت میں کیوں کہ اس کی تمام صفتیں ہی اس کی ذات ہے۔ وہ زندہ ہے نہ جان سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ جانتا ہے نہ کسی جاننے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ سنتا ہے، نہ کسی سننے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ بولتا ہے، نہ کسی بولنے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ تمام نقصانوں سے پاک ہے اور تمام عیبوں سے بے عیب۔ یہ مثل ہے کہ بے عیب ذات خدا کی ہے، بالکل اس پر ٹھیک ہے۔ سب ممکن چیزوں پر قادر ہے۔ الحتی القائم ہے، دانا و بینا ہے۔ نہ اس کا کوئی مشابہ ہے اور نہ اس کا کوئی مصاحب اور مددگار اور نہ اس کی مانند کوئی ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ نہ وجوب وجود میں اور نہ استحقاق عبادت میں اور نہ پیدا کرنے میں اور نہ صلاح و تدبیر بتانے میں۔ پس اس کے سوا کوئی کسی قسم کی عبادت یعنی اظہار اپنے تذلل کا اور جو طریقہ اس کی تعظیم کا مستحق نہیں ہے۔ پس ہمارے تذلل کا اور جو طریقہ اس کی

تعظیم کا ٹھہرایا گیا ہو اس طریقہ کی تعظیم کا استحقاق اس کے سوا دوسرے کو نہیں۔

وھی بیمار کو اچھا کرتا ہے اور وہ وہی سب کو رزق پہنچاتا ہے، وہی بلاؤں کو ٹالتا ہے اور وہی خوشیوں کو لاتا ہے مگر یہ سب باتیں اپنے قانون قدرت کے مطابق کرتا ہے۔

اس کا قانون قدرت کبھی ٹوٹتا نہیں۔ وہ ہر طرح کے قانون قدرت کے بنانے پر قادر ہے مگر جو قانون قدرت کہ اس نے بنا دیا پھر اس کے برخلاف کچھ ہوتا نہیں۔

قدرت کے قانون بنانے میں کسی سبب کا محتاج نہیں۔

مـدیع السموٰات و الارض و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون

" امر " .

کے لفظ سے وہی قانون قدرتً مراد ہے جس کو بغیر کس سبب کے صرف " کــن "

کے لفظ سے یعنی ارادہ سے جو مقتضائے کمال ہے، بتا دیتا ہے۔

وہ کسی میں سماتا نہیں اور نہ کسی میں ملتا ہے۔ اس میں تعدد و حدوث آ ھی نہیں سکتا۔ نہ اس کی ذات میں اور نہ اس کی صفات میں۔ اس کا تعلق متعلقات سے بھی حادث نہیں ہے بلکہ ظہور متعلقات سے ان کے وقتوں میں وہ حدوث اور خیال تعدد ہوتا ہے۔ مگر اس میں نہ حدوث ہے اور نہ کسی طرح کا تعدد۔

وہ نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ جسم ہے نہ کسی محدود جگہ میں ہے، نہ کسی جگہ میں ہے، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں ہے یا وہاں ہے۔ نہ اس میں حرکت ہے اور نہ اس پر سکون کا اطلاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی نسبت کسی جگہ سے آنا اور کسی جگہ میں جانا بولا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے کوئی طرف و سمت متعین نہیں۔ اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ اس کا عرش پر ہونا صرف انسانوں کو اس کی بڑائی کا خیال دلانا ہے، نہ اس کا عرش پر یا اوپر کی سمت پر ہونا۔ اوپر تو ایک اضافی سمت ہے جو ہماری اوپر کی سمت ہے۔ وہ کسی دوسروں کے نیچے کی سمت ہے مگر عرش پر ہونے

سے ہر ایک کے دل پر وحشی سے لے کر مہذت فلسفی تک کے دل پر اس کی بڑائی کا خیال آتا ہے۔

مرنے کے بعد مؤمنین و موحدین اس کو دیکھیں گے۔ وہ ایک ایسا روحانی انکشاف ہوگا جو عقلی تصدیق سے جیسے کہ اس دنیا میں ہم رکھتے ہیں، بدرجہا بڑھ کر ہو جس کی نسبت عرف عام میں آنکھوں سے دیکھنا کہا جاتا ہے مگر اس رویت کے لیے نہ سمت ہوگی نہ یہ بصر۔ نہ صورت ہوگی نہ شکل۔ نہ رنگ ہوگا نہ کوئی ڈھنگ۔ نہ مقابلہ ہوگا نہ آمنا سامنا۔ محض ہوکا مقام ہوگا۔

کفر و معاصی کا بھی اسی قانون قدرت کے موافق وہی خالق ہے۔ مگر اس نے اپنے قانون قدرت سے انسان کو ایسا بنایا ہے جس میں ان سے بچنے کی قدرت رکھی ہے۔ اس لیے اگرچہ خدا ان کا خالق ہے مگر خود انسان اپنی قدرت و اختیار سے ان کا کاسب ہے گو کہ بلحاظ قانون قدرت کاسب کا بھی خدا ھی پہ اطلاق ہو سکے مگر اس کو نہ کفر و معاصی سے کچھ نقصان ہے اور نہ عبادت کی حاجت۔

اس کے تمام کام سراسر حکمت ہیں، جو کچھ کہ اس سے ہوا وہ سب نیک ہے۔

کما قیل . آن چه از پرده خفا به منصه ظهور جلوه گر است همه نیکو است .

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نرفت
آفریں بر نظر پاک خطا پوشش باد

پس جور و ظلم کی نسبت اس کی طرف نہیں ہو سکتی۔ وہ اپنی مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔ جس طرح کہ اس کی حکمت کا تقاضا ہوتا ہے۔ عدل و حکمت کے لیے ہر ایک کو اسی کے حال میں دیکھنا چاہیے نہ نسبتاً۔ کیوں کہ عدل و حکمت نسبتی چیز نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک کے لیے بہ منزلہ

اس کے خاصہ کے ہے جس کی تعریف میں آیا ہے۔

مایوجد فیہ ولایوجد فی غیرہ.

اس کے سوا کوئی حاکم نہیں۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اندھا دھوندی سے لغو و بے فائدہ احکام جاری کرنے لگے۔ پس یہ اعتقاد رکھنا کہ حسن وقبح اشیاء کی اور کسی فعل پر ثواب یا عقاب ہونا صرف خدا کے حکم اور اس کے امر ونہی کے سبب سے ہے محض لغو اعتقاد ہے بلکہ حسن وقبح اشیاء کی اور کسی فعل پر ثواب وعقاب کا ہونا اسی قانون قدرت پر مبنی ہے اور خداک احکام اسی قانون قدرت کا بیان ہے پس ان میں سے بعض تو ایسے ہیں کہ ان کے حسن وقبح کو ابتداًھی عقل انسان کی دریافت کر لیتی ہے اور بعض ایسے ہیں۔

بعد الاخبار من الرسل عن اللہ تعالیٰ.

ان کے حسن وقبح کو عقل تسلیم کرتی ہے۔

فھذا اعتقادی باللہ الواحد الاحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قال لاالہ الااللہ مستیقنا بھا قلبہ دخل الجنۃ فانا من اھل الجنۃ انشاء اللہ تعالیٰ بحرمۃ سیدنا محمد حاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم تسلیما کثیراً کثیرا.

دافع البہتان

(تہذیب الاخلاق جلد 5 بابت 15 شعبان 1291ء)

(ان اعتراضوں کے جواب جو سرسید پر کیے جاتے تھے)

یہ ایک بہت ہی اہم اور نہایت خاص مضمون ہے جو سرسید نے اپنے ذاتی اعتقادات اور خیالات کے متعلق تفصیل اور جامعیت کے ساتھ رقم فرمایا ہے۔ مذہب کے متعلق جو جو اتہامات اور الزامات لوگ اس زمانہ میں سرسید پر لگاتے تھے۔ اور آج کل بھی بعض لوگ ان کا اعادہ کرتے ہیں۔ اس مضمون میں ان سب کا تسلی بخش اور مدلل جواب دیا گیا ہے۔ اس میں سرسید نے اپنے ہر ایک مذہبی عقیدے اور خیال کو نہایت وضاحت کے ساتھ اور بہت مبہم نہیں چھوڑی۔ جو لوگ سرسید کے مذہبی عقائد کی طرف سے بدظن ہیں وہ اگر انصاف و دیانت کے ساتھ اس مضمون کو مطالعہ فرمائیں گے تو یقیناً اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ سرسید نہ بے اعتقاد تھے اور نہ ملحد۔ بلکہ ان کو تمام عقائد حقہ پر کامل یقین تھا اور وہ تمام مسائل اسلامیہ کو درست اور ٹھیک جانتے تھے۔ ہاں یہ بات ضرور تھی کہ جو لغو ولایعنی باتیں اور بے ہودہ

اعتقادات عوام اور مولویوں نے اسلام میں داخل کر دیے تھے ان کے خلاف وہ بڑے زور سے قلمی جہاد کرتے تھے اور آخر وقت تک کرتے رہے۔ نہ انھوں نے ان کو کبھی جائز سمجھا اور نہ ان کو ٹھیک جانا اور جو کچھ کہا منافقت اور ریا کاری سے نہیں کہا۔ بلکہ وہی کہا جس کی ان کے ضمیر نے گواہی دی۔ نہ کفر کے فتوؤں کے خوف سے اس خیال کو چھپایا جو ان کے نزدیک حق تھا۔ نہ کسی کی خوشامد کے خیال سے حق بات کا انکار کیا۔ ان کے بعض مخصوص مذہبی اعتقادات سے بے شک اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر محض اس وجہ ان کے خلوص اور ان کی قومی ہمدردی کے بے پناہ جذبہ سے ہرگز انکار نہیں کیا جا سکتا اور نہ بعض باتوں میں اختلاف کے باعث ان کو دین سے برگشتہ اور اسلام سے منحرف قرار دیا جا سکتا ہے۔ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جیسی محبت اور اسلامی احکام کی جیسی عظمت ان کے دل میں تھی۔ شاید بڑے بڑے علمائے کرام کے دلوں میں بھی اتنی نہ ہو اس مختصر تمہید کے بعد اب سرسید کا اصل مضمون پڑھیے۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

جناب حضرت سید الحاج مولانا مولوی حاجی علی بخش خاں صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور نے ایک کتاب مسمی یہ تائید الاسلام تحریر فرمائی ہے جس میں مجھ پر بہت سے اتہام کیے ہیں اگرچہ میں ایسی باتوں کی نسبت کچھ پراوہ نہیں کرتا مگر بہت سے دوست بجد ہیں کہ جن عقاید کو جناب سید الحاج نے اتہاماً تمھاری طرف منسوب کیا ہے ان کی نسبت بلا بحث و استدلال صرف اتنا لکھو کہ حقیقت میں وہ تمھارا عقیدہ ہے یا تم پر اتہام

ہے۔ پس میں ان کے ارشاد کی تعمیل کرتا ہوں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ مجموعہ موجودہ اسلام مخاطب یعنی میرے نزدیک قطعاً باطل ہے۔ یہ محض اتہام ہے۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ہے میں نے ایک مقام پر جہاں یہ بحث کی ہے کہ مذاہب مختلفہ میں کون سا مذہب سچ ہوسکتا ہے اور بعد ایک لمبی تقریر کے بیان کیا ہے کہ مذہب اسلام کے سوا اور کوئی مذہب سچ نہیں ہوسکتا وہاں میں نے لکھا ہے کہ اسلام سے میری مراد یہ مجموعہ احکام نہیں ہے کیوں کہ اس میں احکام منصوصہ اور اجہادیات اور قیاسیات سب شامل ہیں جن میں خطا کا احتمال ہے اس مقام پر میری مراد مذہب اسلام سے صرف احکام منصوصہ ہیں پس یہ کہنا کہ مخاطب کے نزدیک مجموعہ موجودہ اسلام قطعاً باطل ہے کیسا غلط اور کتنا بڑا اتہام ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ مجموعہ اسلام مخاطب یعنی میرے نزدیک خلاف مرضی الٰہی ہے۔

نعوذ باللہ من ھذہ الکلمات کبرت کلمة تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا.

میرے نزدیک کوئی مذہب سوائے مذہب اسلام کے مطابق مرضی الٰہی کے نہیں ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ احکام معاد پر اعتقاد لانا اور صحیح جاننا مخاطب کے نزدیک مانع ترقی ہے۔

لعنت خدا کی ہو اس پر جس نے یہ لکھا ہو اور جس کا یہ اعتقاد ہو میں نے یہ لکھا ہے کہ جب اس سچے مذہب (یعنی اسلام) میں بھی لغو خیالات اور بد تعصّبات مل جاتے ہیں تو وہ ویسا ھی انسان کی ترقی کا ھارج ہوتا ہے کجا یہ لفظ اور کجا وہ عقیدہ جو سید الحاج نے میری نسبت

لکھا ہے جس وقت انھوں نے یہ کتاب لکھی ہے شاید خود ان کو احکام معاد پر یقین نہ تھا کیوں کہ اگر یقین ہوتا تو وہ ضرور خیال فرماتے کہ مرنا بھی ہے اور خدا کے سامنے جانا بھی ہے میں کیوں کہ ایک شخص پر ایسا اتہام کروں۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ معجزات انبیا کے اعتبار سے مجرد نبی کے قول پر یقین لانا مخاطب کے نزدیک باطل ہے۔

اس عبارت کا مطلب شاید مصنف ھی سمجھیں تو سمجھیں اور کوئی تو سمجھ نہیں سکتا مگر صرف اس قدر لکھنا کافی ہے کہ جناب سید الحاج میرے آرٹیکل کا جو مطلب سمجھے ہیں وہ غلط سمجھے ہیں میں نے اس آرٹیکل میں صرف شرف عقل ثابت کیا ہے۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ ایجاد شریعت مخاطب کے یعنی میرے نزدیک ضرور ہے۔

لعنت اللہ علیٰ قایلہ و علی معتقدہ

میرے اعتقاد میں شریعت حقہ محمدیہ خاتم شریعت ہے جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ختم النبوت ہیں۔

جناب سید الحاج نے ایک فقرہ میں پانچ اتہام میری نسبت کیے ہیں۔ایک اتباع سواد اعظم و اتفاق جمہور مخاطب کے نزدیک باطل ہے۔دوم کسی عالم کے قول کا اعتبار نہیں نہ سند لانی چاہیے۔سوم۔مسلمان مذہبی سے انکار کرنا نہ بدعت ہے نہ کفر ہے۔چہارم۔تقلید آئمہ اربعہ کی ظلمت وضلالت ہے۔پنجم۔فقہ وحدیث پر اعتماد لانا بے جا ہے۔

یہ سب کچھ جو لکھا ہے سب غلط ہے اور تمام تر مضامین کو تحریف کیا ہے

فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عنداللہ

وہ لکچر جو آزادی رائے پر ہے اور جس کی تحریف جناب سید الحاج نے فرمائی ہے اس

کا مطلب سمجھنے کو ابھی مدت چاہیے۔ پس اسی قدر لکھنا کافی ہے کہ جناب سید الحاج کا یہ استنباط غلط ہے۔ وہ مطلب نہیں سمجھے یا دانستہ تحریف کی ہے۔

جناب سید الحاج نے پھر ایک فقرہ میں دو اتہار کیے ہیں۔ ایک جو مسئلہ شرعیہ تہذیب مصطلحہ مخاطب کے خلاف ہو باطل ہے دوم خصوصا کثرت ازواج، سوم واسترقاق۔

پہلا اور دوسرا امر محض بہتان ہے۔ میرے عقیدہ میں کوئی مسئلہ شرعی تہذیب کے خلاف ہے ھی نہیں اور جس تعدد ازدواج کی نسبت شرع میں اجازت ہے وہ عین تہذیب ہے اور شہوت رانی کے لیے شرک کوٹی بنانا بہایم کی مانند ہونا ہے۔

تیسرا امر البتہ کسی قدر صحیح ہے یہ تو اکثر علماء متقدمین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ

آیہ کریمہ فا ما منا بعد و اما فداء

سے استرقاق ممنوع ہے مگر وہ علماء اس کو منسوخ مانتے ہیں، میں منسوخ نہیں جانتا۔

جناب سید الحاج ایک دھوکہ کی عبارت میں میری نسبت واعظین وصوفیہ وعلماء مدرسین پر سب وشتم کرنا لکھتے ہیں۔

یہ گول گول عبارت جس میں کل واعظمین وصوفیہ وعلماء داخل ہوں سید الحاج کو لکھنی مناسب نہ تھی جن مکار واعظین وصوفیہ اور علماء بدنام کن نیکونامے چند کی نسبت میں نے لکھا ہے ان کی نسبت سب لکھتے آئے ہیں مولانا روم کی مثنوی دیکھو۔ امام غزالیؒ کی احیاء العلوم پڑھو۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے احکام معاد مثل جنت و نار۔ صراط و میزان وصور وحشر واجساد وغیرہ وعذاب قبر وغیرہ جو محسوسات نہیں ہیں ٹھہرائے ہیں۔

یہ محض اتہام ہے میں نے ایک حرف بھی اب تک ان کی نسبت نہیں کہا نعیم جنت وو عید جہنم پر اور بعث بعد الموت پر میں اعتقاد رکھتا ہوں باقی رہی ان کی کیفیات۔ وہ ہر شخص

موافق اپنے مذاق کے بیان کرتا ہے چناں چہ امام غزالیؒ کی کتاب احیاء العلوم ان باتوں سے پر ہے۔

جناب سید احاج ارقام فرماتے ہیں کہ صرف فرائض پر عمل کرنا وہ بھی نیچر کے موافق ہوں کافی ٹھہرایا ہے۔

اگر چہ اس میں بھی تدلیس کی ہے مگر بلاشبہ میرا اعتقاد ہے کہ جس قدر کہ فرائض مذہب اسلام میں ہیں وہ فطرت اللہ یعنی نیچر کے مطابق ہیں اور بلاشبہ صرف فرائض کا ادا کرنا اور گناہوں سے بچنا بہشت میں جانے کو کافی ہے۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ جو عبادت خلاف نیچر ہو اس کو میں نے باطل ٹھہرایا ہے۔

اس میں بھی تحریف کی ہے کیوں کہ میں نے کہا ہے کہ زھد و ریاضت کو صرف راتوں کو جاگنے اور ذکر و شغل کرنے اور نفل پڑھنے اور نفل روزہ رکھنے میں منحصر سمجھنا (قطع نظر اس کے کہ ان کا ایسا کرنا اور حد اعتدال سے گزر جانا قانون قدرت کے برخلاف ہے مقصود شارع ہے یا نہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عبادت سہی) مگر اس کے سوا اور نیک باتوں کو عبادت نہ سمجھنا جو ان سے زیادہ مفید ہیں بڑی غلطی ہے۔ کجا یہ مضمون اور کجا یہ اتہام جو جناب سید الحاج نے بایں دعویٰ دین داری مجھ پر کیا ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ جس قدر عادات وحسنات خلاف نیچر ہوں ان کو میں نے باطل ٹھہرایا ہے۔

☆............☆............☆

مگر جناب سید الحاج یہ نہیں سمجھتے کہ جس قدر نیک عادتیں اور حسنات ہیں وہ نیچر یعنی فطرت اللہ کے برخلاف ہیں ہی نہیں کیا جناب سید الحاج عادت خلاف فطرت کو حسن سمجھتے

ہیں۔

وہ میرا قول نقل کرتے ہیں کہ مذہب خدا کا قول اور فطرت خدا کا فعل ہے دونوں ایک ہیں۔

کیا جناب الحاج کو اس میں شک ہے۔ کیا ان کے نزدیک خدا کہتا کچھ اور کرتا کچھ ہے۔

جناب سید الحاج میرا قول نقل کرتے ہیں کہ طریقہ لباس و اکل وشرب و اخلاق و عادات ایسی اختیار کرنی چاہئیں جس سے تہذیب یافتہ قوموں کی نظر میں حقارت نہ ہو۔

کیا جناب الحاج کی خواہش اس کے برخلاف ہے کیا اپنی قوم کیا ان کی مرضی ہے کہ مسلمان ہمیشہ ذلیل رہیں اور تربیت یافتہ قوموں کی نگاہ میں ان کی کچھ قدر و عزت نہ ہو۔

جناب سید الحاج میری نسبت الزام لگاتے ہیں کہ میں ترقی قومی کو دیگر حسنات پر ترجیح دیتا ہوں۔ دل و جانم فدائے ایں الزام جناب سید الحاج باد۔ بلاشبہ میرا یہ عقیدہ ہے یہی مذہب ہے اور یہی قول ہے اور خدا اسی قول پر میرا خاتمہ کرے کہ بعد ادائے فرائض کے کوئی عبادت قومی بھلائی میں کوشش کرنے سے بہتر نہیں ہے

اللهم احينا عليه و امتنا عليه آمين هاں

البتہ خود غرض نفس کے بندے قومی بھلائی میں کوشش کرنے کو بے فائدہ سمجھتے ہیں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے توہین حرمین شریفین کی ہے اور اس کے ثبوت پر میرا یہ قول نقل کیا ہے۔ کہ خواجہ سرا روضہ متبرکہ رسالت مآب صلعم پر اور خانہ کعبہ پر متعین کیے ہیں اور یہ ہیئے کے پھوٹے مسلمان اس کو باعث افتخار جانتے ہیں۔

ناظرین انصاف کریں گے کہ اس فقرے سے توہین حرمین شریفین استنباط کرنا جناب سید الحاج کے علم واجتہاد اور دیانت اور دین داری کا کیسا بڑا ثبوت ہے کیا یہ استنباط

دیدہ و دانستہ اتہام نہیں ہے مسلمانوں میں خواجہ سراؤں کا رواج اسلام کو داغ لگانے والا ہے پھر جو فعل کہ حرام و ممنوع شرعی ہے اس کے مرتکب ہوتے ہیں اور پھر انھی لوگوں کو حفاظت روضہ مطہرہ اور خانہ کعبہ پر متعین کرتے ہیں اور ان ہیئے کے پھوٹوں کو رسول خدا صلعم سے بھی شرم نہیں آتی اور آں حضرت کے حکم کے برخلاف کام کرتے ہیں اور پھر انھی کو روضہ مبارک کے سامنے لے جاتے ہیں اور حیات النبی کا بھی اعتقاد رکھتے ہیں اگر غیرت اور خدا اور رسولؐ سے شرم ہوتی تو چینی بھر پانی میں ڈوب مرتے مگر اس سے بھی زیادہ تعجب ہم کو یہ ہے کہ ہمارے مخدوم مبشر بہ بشارات عجیبہ سید الحاج جناب مولانا علی بخش خاں صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور اعنی قاضی القضاۃ شریعت انگریزیہ فرماتے ہیں کہ حرمین شریفین میں خواجہ سراؤں کی تعیناتی کو برا جاننا توہین حرمین شریفین ہے۔

سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ و بحمدہ.

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے تعلیم دینیات کی جو مروج ہے غیر مفید ٹھہرائی ہے اور اس کی دلیل میں میرا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''زمانہ حال میں دینیات کی تعلیم بھی مسلمانوں میں مفید طریقے پر نہیں ہے اور کوئی علم مفید مروج نہیں ہے۔''

اے مسلمانو! انصاف کرو کہ میرے اس قول کا یہ مطلب ہے جو جناب سید الحاج نے نکالا ہے کیا ان کا ایسا لکھنا اتہام نہیں ہے اور کیا دیدہ و دانستہ انھوں نے یہ غلط نہیں لکھا ہے۔ کجا طریقہ تعلیم کو غیر مفید کہنا اور کجا تعلیم دینیات کو غیر مفید کہنا۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے جو تمہیں غلامی کے آرٹیکل میں لکھی ہے اس سے سب و شتم انبیاء سابقین اور لاحقین اور صحابہ واھل بیت و عام امت مرحومہ کی لازم آتی ہے۔

یہ قول ان کا محض غلط ہے قبل نزول امتناع کسی فعل کے اس کے مرتکبین کو گنہگار اور

مرتکب فعل حرام کا جاننا صرف جناب سید الحاج کا عقید ہے۔ایک زمانے میں حقیقی بہن سے نکاح منع نہ تھا اور بعض نبی انبیاء سابقین میں سے اس کے مرکتب ہوئے اسی طرح حقیقی دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا منع نہ تھا متعدد انبیاء اس فعل کے مرتکب ہوئے۔شراب کی حرمت جب تک نہ ہوئی تھی تمام انبیاء سابقین اور اکثر صحابہ اس کے مرتکب ہوئے۔پس اب اگر کوئی شخص یہ بیان کرے کہ بہن سے نکاح کرنا حرام ہے۔دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں لانا حرام ہے۔شراب پینی حرام ہے تو وہ کیا انبای ءسابقین اور صحابہ کرام پر سب وشتم کرتا ہے۔؟

جو کچھ میں نے نسبت غلامی کے لکھا ہے اول میری تحقیق دریافت کرنی چاہیے تھی میرا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ کسی نبی نے انبیاء سابقین سے اور لاحقین سے جناب خاتم الانبیاء تک کسی عورت پر بغیر نکاح کے تصرف کیا ہو

آئمہ اھل بیت علیہم السلام نے ان عورتوں سے جو لڑائی میں قید ہوئی تھیں نکاح کیا تھا۔جس طرح کہ جناب سید الحاج آئمہ اھل بیت پر تہمت لگنا چاہتے ہیں اس طرح بغیر نکاح بطور لونڈی کے کسی کو تصرف میں نہیں لائے۔سنی صرف اس مطلب سے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا حق ہونا شیعوں پر ثابت ہو آئمہ اھل بیت پر لونڈیوں کے تصرف کی تہمت لگاتے ہیں ورنہ وہ ازدواج **مطہرات منکوحہ اھل بیت علیہم السلام** تھیں صحابہ وتابعین کی نسبت بھی کوئی کافی ثبوت اس بات کا نہیں ہے کہ قیدی عورتوں کو بطور لونڈیوں کے بلا نکاح انہوں نے تصرف کیا ہو اور کچھ شبہ نہیں کہ آیۃ

کریمہ اما منا بعد و اما فداء اخر الایۃ

ہے جو اساری کے حق میں نازل ہوئی اور جس سے غلامی معدوم ہوگئی پس جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہو اس کی نسبت یہ کہنا کہ انبیاء وصحابہ واھل بیت پر سب وشتم لازم کیا ہے کیسا

اتہام ہے۔

جب سلطنت سلاطین کے ہاتھ آئی پھر مفتیوں کو اور قاضیوں کو کیا ڈر تھا۔

آیت اما منا بعد و اما فداء

کو مٹا دیا اور ملا دو پیازہ کے قاضی بن گئے قطع نظر اس کے بعد ذ غزوات و انقراض زمانہ خلافت خمسہ حقہ کون سی لڑائی جہاں جائز خالصاً للہ واسطے اعلاء کلمۃ اللہ کے تھا جس کی بندی کو جناب قاضی و مفتی نے حلال کر دیا تھا اور جس طرح کہ مکہ معظّمہ میں لونڈی و غلام بیچے جاتے ہیں یہ کون سی شرع کی رو سے جائز ہیں شریعت محمدیہ کی رو سے تو یقینی حرام ہیں۔

ہاں ایک الزام میرے اوپر ٹھیک ہے کہ میں نے برخلاف جمہور مسئلہ استرقاق کا بیان کیا ہے مگر جب میں دل سے یقین کرتا ہوں کہ خدا اور کتاب اللہ اور محمد رسول اللہ صلعم تینوں میرے ساتھ ہیں اور یہ میرا یقین کامل اور نہایت پختہ ہے تو مجھ کو اس اختلاف سے کچھ ڈر نہیں ہے۔ بفرض محال اگر میری سمجھ نے غلطی بھی کی ہو تو بھی اس اخلاف کا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ مجھ کو کامل یقین ہے کہ معدومی استرقاق منصوص قرآنی ہے اور عین مرضی خدا اور رسول کی پس ممکن ہے کہ جناب سید الحاج یا اور مسلمان کہیں کہ میں غلطی پر ہوں الا ان امور کے سبب کافر کہنا اور سب وشتم انبیاء و صحابہ و آئمہ **اہل بیت اعلیہم السلام** کا اتہام کرنا کچھ دیانت کی بات نہیں ہے یہ بھی ایدر ہے کہ میرے تحقیق میں غلامی کسی شریعت کا حکم شرعی نہ تھا

فتدبر و لاتقل مالیس لک بر علم .

جناب سید الحاج میرا قول نقل کرتے ہیں کہ احکام نیچر (یعنی فطرت اللہ) کبھی نہیں ٹوٹنے کا اور پھر اس تفریع فرماتے ہیں کہ معہذا احکام حشر ونشر وفنا باطل ٹھہریں گے۔

مگر میں نہایت ادب سے عرض کرتا ہوں کہ جناب یہ میرا مطلب نہیں ہے حضور نے

قصداً یا خطاء غلطی فرمائی ہے حشر ونشر وفنا خود نیچر وفطرت اللہ میں داخل ہے اور جب وہ ہو گا عین نیچر ہو گا افسوس ہے کہ جناب کو نہ قرآن کے لفظ فطرت اللہ کی تحقیق ہے اور نہ انگریزی لفظ نیچر کی مگر قلم پکڑ کر جو دل میں آتا ہے ٹکر لیس تحریر فرما دیتے ہیں۔

جناب سید الحاج مجھ پر اتہام فرماتے ہیں کہ میں کل احادیث کی صحت کا انکار کرتا ہوں۔

لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم.

یہ محض غلط اتہام میری نسبت ہے میں خود بیسیوں حدیثوں سے جو میرے نزدیک روایتاودرایتاً صحیح ہوتی ہیں، استدلال کرتا ہوں۔

جناب حضرت سید الحاج میری نسبت اتہام فرماتے ہیں کہ قواعد صرف ونحو ومعنی و بیان واصول کے وافق معنی قرآن وحدیث کے لینے جائز نہیں۔

محض کذب واتہام ہے اور لفظ ''جائز نہیں'' ایک عجیب لفظ ہے۔ بہر حال میں نے اس سے زیادہ نہیں کیا ہے جو شاہ ولی اللہ صاحب نے

تفسیر فوز الکبیر میں لکھا ہے۔ بلا شبہ معنی قرآن کے موافق محاورہ عرب اول کے لینے چاہئیں جس زبان ومحاورہ میں قرآن مجید نازل ہوا ہے۔

جناب سید الحاج مجھ پر یہ اتہام کرتے ہیں کہ اگر علوم جدیدہ میں مذہب اسلام خلل انداز ہوت و مذہب اسلام کا چھوڑ دینا لازم ٹھہرایا ہے۔

سبحان اللہ کیا داد سخن فہمی دی ہے جناب یہ مطلب نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ مذہب اسلام ایسا پختہ ہے کہ کتنے ہی علوم جدیدہ کیوں نہ پڑے جاویں الا مذہب اسلام سے بداعتقادی نہیں ہوسکتی ہاں ایسے لچر اصول مذہب کے جیسے کہ جناب سید الحاج نے اختیار فرمائے ہیں اور جن میں سے بڑے دو اصول بہتان کرنا اور اتہام لگانا اور کلمہ گوؤں کو کافر کہنا

ہے ان کا چھوڑنا تو میں لازم ٹھہراتا ہوں۔

جناب سی الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے اعتراض فلسفیانہ قرآن شریف پر کیے ہیں اور اس پر میرے بیان کو بطور دلیل کے لائے ہیں کہ ھیئت جدیدہ کی تردید کسی کتاب میں نہیں ہے اور جو تفسیر عالموں نے نطفہ سے انسان کے پیدا ہونے کی لکھی ہے وہ فن تشریح سے غلط معلوم ہوتی ہے۔

اگر انصاف و دیانت دنیا میں باقی ہے تو جناب سید الحاج منبع البہتان کے اتہام کو خیال کیا جاوے کہ کجا قرآن مجید پر اعتراض کرنا اور کجا عالموں کی تتفسیر کو غلط بتانا یا یہ کہنا کہ ہیئت جدیدہ کی تردید کسی کتاب میں نہیں ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے ایڈیسن و اسٹیل کو پیغمبر ٹھہرایا ہے۔
مگر مجھ سے پہلے فردوسی و انوری و سعدیؒ کو لوگ پیغمبر ٹھہرا گئے ہیں اگر میں نے اسٹیل و ایڈیسن کو پیغمبر ٹھہرایا تو کچھ گناہ نہیں کیا۔

ہاں شاید جناب سید الحاج اس لیے خفا ہوئے ہوں گے کہ میں نے جناب ممدوح کو پیغمبر کیوں نہیں ٹھہرایا۔ خیر معاف فرمایئے اس لیے کہ میں جناب ممدوح کا مرتبہ اس سے بھی زیادہ سمجھتا ہوں وہ تو پیغمبران سخن تھے الا میں جناب سید الحاج کو خدائے بہتان و اتہام جانتا ہوں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے بدمقابلہ فلسفیات جدیدہ کے قرآن و حدیث کو بے کار قرار دیا ہے اور ادلہ ثلاثہ شرعیہ کا بطلان بیان کیا ہے۔

لعنة الله علی قایله و علیٰ معتقده و علی من ینسب هذا لقول الیٰ من لم یعتقده و لم یقله

اسی قدر کہنا بس ہے کیا فائدہ ہے ایسی اتہامات سے اور کیا نتیجہ جناب سید الحاج نے

اس میں سمجھا ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے خاتم الانبیاء صلعم کو نیچرل اسٹ ٹھہرایا ہے۔

میں نے تو یہ لفظ نہیں کہا اور اگر جناب سید الحاج نے بہ نظر تحقیر یہ لفظ جناب خاتم المرسلین کی نسبت ارقام فرمایا ہے تو اس کا مظلمہ خود جناب سید الحاج کی گردن پر رہے گا کیوں کہ سید الحاج کے ہم مشرب علماء کے فتووں سے پہلے ہی یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نبی کی نسبت کلمہ تحقیر کا بلا قصد نقل کرنا بھی کفر ہے پس ایسے کلمہ کا ایجاد کر کے کہنا بطریق اولیٰ کفر ہوگا۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے مادہ عالم کو ازلی و ابدی ٹھہرایا ہے۔

اگر لفظ مادہ سے کوئی شئی علاوہ ذات باری کے مراد ہے تو ایسا اعتقاد کرنے والے پر تو میں لعنت بھیجتا ہوں اور اس کو میں کافر سمجھتا ہوں اور اگر مادہ سے عین ذات باری مراد ہو (گو لفظ مادہ کا اطلاق اس پر غلط ہوگا) جیسا کہ بڑے بڑے اکابر بزرگان دین اہل وجد وحدت وجود کا مشرب ہے تو میں کہتا ہوں کہ بلاشبہ خدنا ازلی و ابدی ھے و للہ درمن قال

۔

فلو لاہ ولو لانا لما کان الذی کانا

فانا اعبد حقا و ان اللہ مولانا

و انا عینہ فاعلم اذا ما قلت انسانا

فلا تحجب بانسان فقد اعطاک برھانا فکن حقا رکن خلقاتکن باللہ رھمانا

وعد خلقہ منہ تکن روحا و ریحانا

فاعطینا ہ ما یبدو بہ فینا و اعطانا فصارا الامر مقسوماً بایا ہ و ایانا

فاحیاہ الذی یدری بقلبی حین احیانا

و کنافیہ اکوانا و ازمانا و اھیانا

ولیس بدایم فینا ولکن ذاک احیانا

افسوس ہے کہ جناب سید الحاج کو ان مضامین پر غور کرنے کو ایک مدت درکار تھی مگر انہوں نے بے سوچے سمجھے جو چاہا لکھ دیا۔

ولاتقف مالیس لک بہ علم ان السمع و البصر و الفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا.

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ میں نے لکھا ہے کہ شبہ دوسرے خدا کے وجود کا زائل نہیں ہوسکتا۔

اس کا مطلب کیا ہے آیا یہ مطلب ہے کہ میں معتقد دوسرے خدا ہوں تو میں لعنت بھیجتا ہوں مشرک پر اور دو اور تین یا اس سے زیادہ خدا ماننے والے پر اور اگر یہ مطلب نہ ہوتو جناب سید الحاج کا تحریف کر کر مطلب بیان کرنا ایک قسم کا اتہام ہے۔ جو تقریر کہ میں نے اس مقام پر بیان کی ہے اس پر ایک شبہ وارد کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہم ایسے شبہات پر شرعاً مکلّف نہیں ہیں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے لکھا ہے کہ اعتقادیات جو خلاف نیچر ہوں باطل ہیں اور عملیات معینہ فقہا باطل ہیں۔

جناب سید الحاج آپ اس آرٹیکل کا جو نے فلسفیانہ بدمقابلہ ایڈیسن لکھا ہے مطلب نہیں سمجھے جو کچھ آپ نے لکھا ہے سب غلط ہے یہ اس کا مطلب نہیں ہے۔

جاب سید الحاج فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک علاوہ مذہب اسلام کے دوسرے مذاھب بھی سچے ہوسکتے ہیں۔

میں نہیں جانتا کہ یہ مطلب سید الحاج نے کہا سے استنباط فرمایا ہے میرا تو یہ مذہب ہے کہ مذہب اسلام ھی سچا مذہب ہے اور جو مذہب سچا ہوگا وہ اسلام ھی ہوگا۔

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ جہاں سے میری مراد اس قسم کی لڑائی ہے جیسی مثلاً جرمن اور فرانس میں ہوئی تھیں نہ واسطے قائم ہونے دین اور اعلاء کلمة الله کے۔

یہ تحریر جناب سید الحاج کی اتہام محض ہے جب کہ وہ دیدہ و دانستہ اتہام کرنے پر مستعد ہیں تو اس کا علاج کیا بلا شبہ میری دانست میں جہاں جبراً مسلمان کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ صرف اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ہے جیسا کہ میری تحریوں سے ظاہر ہے۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام صرف اسی قدر کا نام ہے خدا کو ماننا اور بندوں کے ساتھ برادری برتنا اس پر میرا یہ قول سند لائے ہیں کہ ”سچے مذہب اسلام کا مسئلہ یہ ہے کہ خدا کو ایک جاننا اور انسان کو اپنا بھائی سمجھنا۔“ اب صاحب تمیز خود غور کریں گے کہ جناب سید الحاج نے لفظ ”اسی قدر کا نام ہے“ اپنی طرف سے بڑھا کر اور میرے مطلب کو تحریف کر کر کیا عمدہ داد دین داری دی ہے۔

گر مسلمانی ہمین است کو واعظ دارد
وائے گر در پس امروز بود فردائے

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اھل سنت وغیرہ جو فرقے اسلام کے ہیں سب باطل ہیں صرف ملت نیچر یہ حق ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ جناب سید الحاج اور ہم دونوں مل کر کہیں کہ لعنت اللہ علی الکاذبین ۔اور ہمارے دنوں مل کر کہیں کہ لعنت اللہ علی الکاذبین۔ اور ہمارے اور ان کے دوست پکار کر کہیں بیش باد۔ معلوم نہیں کہ جناب سید الحاج نے ایسی لغو اور بے ھودہ باتوں سے کیا فائدہ سمجھا ہے۔

جناب سید الحاج لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک جو مسئلے شرعیہ خلاف قل ومخالف نیچر ہو وہ باطل ہے۔

معلوم نہیں کہ جناب سید الحاج الٹی راہ کیوں چلیت ہیں یہ کیوں نہیں فرماتے کہ میرے عقیدہ میں کوئی مسئلہ شریعت حقہ محمدیہ علیٰ صاجہا الصلوۃ والسلام کا خلاف عقل وخلاف فطرت اللہ یعنی نیچر کے نہیں ہے۔

ترسم نہ رسی بہ کعبہ اے اعرابی
کیں راہ کہ تو میروی بہ ترکستان است

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ میں نے حدیث صحیح کو اپنے خلاف دیکھ کر باطل سمجھا ہے اور شیطنت سیکھنے کا کنایہ ابوہریرہ پر کیا ہے۔

جو حدیث ضعیف یا موضوع کہ جناب سید الحاج کے نزدیک صحیح ہو یہ کچھ ضرور نہیں کہ سب لوگ اس کو صحیح سمجھیں۔ جناب سید الحاج کے نزید وہ حدیث صحیح ہوگی میرے نزدیک نہیں ہے اور شیطنت سیکھنے کی نسبت کا جناب حضرت ابوہریرہؓ کی طرف جناب سید الحاج نے مجھ پر اتہام کیا ہے۔خود کیا ہے مجھ پر لگایا ہے۔ میں نے اس حدیث ھی کو صحیح نہیں سمجھتا۔ جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا تھا کہ حضرت ابوھریرہؓ نے عمل آیت الکرسی کا شیطان سے سیکھا (نعوذ باللہ منہا) اس پر میں نے لکھا کہ جناب مولوی علی بخش خاں صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور نے اپنے رسالہ ''شہاب ثاقب'' صفحہ 44 میں لکھا ہے کہ حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شیطان کے شاگرد ہوئے اور عمل آیت الکرسی کا اس سے سیکھا۔اس عبارت کے بعد میں نے لفظ نعوذ باللہ منہا کا بھی لکھا ہے جس سے ظاہر ہے کہ میں قول جناب سید الحاج کو غلط جانتا ہوں اس پر جناب سید الحاج نے مجھ پر یہ اتہام کیا ہے کہ میں

نے شیطنت سیکھنے کا کنایہ ابوھریرۃؓ پر کیا ہے افسوس ہے کہ جناب سید الحاج کو ایسی باتیں لکھنے میں کچھ لحاظ بھی نہیں ہوتا۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرا یہ بیان ہے کہ مادہ عالم منجملہ صفات باری ہے لہذا میں عین ذات ہے اور اس کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہے ورنہ اپنی فات کا خود خالق ہوگا اور ف نا ہونا مادہ عالم کا بھی متعذر رہے اور عالم پر تقدم ذات باری کو نہیں ہے اور ذات باری مادی ہے۔

کیا عجیب سمجھ جناب سید الحاج کی ہے اور کیا عمدہ مقامات اس میں ترتیب دیے ہیں کہ شیخ اکبر کی روح خوش ہوگئی ہوگی۔ پھر جو کچھ لکھا ہے محض غلط ہے۔ جناب بلاشبہ صفات باری اس کی عین ذات ہیں مگر یہ مسئلہ آپ کی سمجھ سے باہر ہے اس میں آپ کیوں دخل فرماتے ہیں الا اس قدر آپ کو معلوم کرنا چاہیے کہ جو کچھ آپ سمجھے ہیں وہ سب غلط ے اور جو الفاظ آپ ارقام فرمائے ہیں وہ میرے نہیں ہیں یہ سب آپ کے دل کے بنائے ہوئے الفاظ ہیں ابھی تو آپ حاجی ہی ہوئے ہیں مگر جب میصور کے رتبہ پر پہونچیے گا جب میرے ان فقروں کے معنی سمجھے گا جو میں نے صفات وذات کی عینیت میں لکھے ہیں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرا بیان ہے کہ نکات **بلاغت و اشارۃ النص و دلالۃ النص باطل ہیں۔**

غلط ہے۔ میرا یہ قول نہیں ہے بلاشبہ میری سمجھ ہے کہ قرآن مجید کے معنی اسی طرح پر لینے چاہئیں جس طرح اعراب عرب سمجھے تھے اور جن کی زبان میں قرآن مجید نازل ہوا ہے یہی مشرب شاہ ولی اللہ صاحب کا ہے جیسا کہ انہوں نے تفسیر فوز الکبیر میں لکھا ہے یہاں تک کہ جو باتیں قواعد نحو مقررہ سیبویہ وفراء کے خلاف قرآن مجید میں ہیں ان کی تاویل کو بھی شاہ ولی اللہ صاحب نے بے جا قرار دیا ہے اور عرب اول کے محاورہ کو خلاف قاعدہ مقررہ نحو

قرآن مجید میں تسلیم کیا ہے اور اسی کو صحیح مانا ہے مگر مجھ کو شبہ ہے کہ جناب سید الحاج مولانا شاہ ولی اللہ صاحب کو بھی مسلمان جانتے ہیں یا نہیں کیوں کہ اھل بدایوں ان کی بھی تکفیر کرتے ہیں۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے اصول و فروع اسلام سے اپنے اختلاف کا اقرار کیا ہے۔

یہ الفاظ تو جناب سید الحاج کے دل کے بخارات ہیں مگر بلاشبہ اس زمانہ میں جو مسائل مسلمانوں میں رائج ہیں ان میں سے چند مسائل سے مجھ کو اختلاف ہے اس لیے کہ میری دانست میں وہ مسائل خلاف شرع میں اصول و فروع سے اختلاف ہونا جو جناب سید الحاج تحریر فرماتے ہیں یہ محض اتہام ہے۔

اب میں ان چند عقیدوں کا ذکر کرتا ہوں جو جناب سید الحاج مولوی علی بخش خاں صاحب نے اپنی طرف سے گھڑ کر لکھے ہیں اور اتہاماً میری طرف منسوب کیے ہیں۔

عقیدۂ اول

جناب سید الحاج نے اس عقیدہ کو میری طرف منسوب کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے ایک مادہ اور ایک ذات باری دو چیزوں کو ازلی ٹھہرایا ہے اور لکھا ہے کہ تقدم ذات باری کا مادہ و وجود عالم پر نہیں ہے اور پھر لکھا ہے کہ ذات باری خالق مادہ اصلی عالم کی نہیں ہے اور نہ اس کے فنا پر قادر ہے۔

ان میں سے ایک بھی میرا عقیدہ نہیں ہے اور نہ میں نے کہیں یہ باتیں بیان کی ہیں جو انھوں نے لکھی ہیں محض بہتان اور افترا ہے۔

ذات اور صفات باری کی نسبت تین مذہب مسلمانوں میں قدیم سے چلے آتے ہیں۔ایک یہ کہ صفات باری عین ذات ہیں۔دوسرے یہ کہ غیر ذات ہیں۔تیسرے یہ کہ نہ عین ہیں نہ غیر ہیں۔میں مذہب اول کو صحیح سمجھتا ہوں اوراسی قدر میں نے بیا نکیا ہےاوراس سے زیادہ جس قدر بیان ہے وہ سب افترا اور بہتان ہے اور نہ وہ میرے الفاظ ہیں جو جناب سیدالحاج نے لکھے ہیں۔

عقیدۂ دوم

جناب سیدالحاج اس عقیدہ کو میری طرف منسوب فرماتے ہیں کہ ذات باری علت تامہ وجود ہر شے کی نہیں ہے۔ذات باری تعالیٰ کو خالق کل شے کہنا حقیقت میں غلط ہو جاوے گا۔گومجازاً صحیح ٹھہرے۔

جناب سیدالحاج نے مجھ پر یہ سب افترا اور بہتان کیا ہے۔میرا یہ عقیدہ نہیں ہے میں نے صرف اوراس قدر لکھا ہے کہ ذاب باری تمام کائنات کی علت العلل ہے۔

عقیدۂ سوم

جناب سیدالحاج نے اتہاماً میرا یہ عقیدہ ٹھہرایا ہے کہ مادہ عالم کا قیامت کے روز فنا ہو جانا ممتنع بالذات ہو گاو **کل من علیھا فان** صحیح نہ ٹھہرے گا۔

جناب سیدالحاج نے محض اتہام کیا ہے میرا یہ عقیدہ نہیں میں نے لکھا ہے کہ اگر تمام موجودات کے عوارض نوعیہ یا شخصیہ معلوم ہو جاویں تو جو کھ باقی رہے گا وہ نا قابل عدم ہو گا

و قد قال اللہ تبارک و تعالیٰ. کل من علیھا فان و یبقی و جھہ

ربک ذوالجلال و الاکرام

اس قول کی حقیقت جناب سید الحاج نہیں سمجھے ان کو شیخ اکبر کی کتابیں پڑھنی چاہیں
اور مسئلہ وحدت وجود کو سمجھنا چاہیے سب سید اکبر کے قول کو سمجھیں گے۔

عقیدۂ چہارم

پھر جناب سید الحاج نے اس قیدے کا میری نسبت اتہام کیا ہے کہ ذات باری مادی
ہے یا یوں کہو کہ مادہ اور غیر مادہ سے مرکب ہے یا محل مادہ کا ہے۔

افسوس ہے کہ جناب سید الحاج کو بہتان پر بہتاں لگانے میں کچھ لحاظ نہیں ہوتا۔ میرا
یہ عقیدہ نہیں ہے بلکہ ایسا اعتقاد رکھنے والے کو میں کافر سمجھتا ہوں۔

عقیدۂ پنجم

بلاشبہ میں ذات اور صفات باری کی عینیت کا قائل ہوں مگر اس عقیدہ میں جناب
سید الحاج نے یہ نتیجہ اپنی طرف سے نکالا ہے۔ کہ یہ کہنا غلط ٹھہرے گا کہ مفہوم صفات کا باہم
متمیز اور متغایر ہے اور اس صورت میں حقیقت علم و قدرت وغیرہ متحد الحقیقت ہوں گے مگر یہ

سمجھ خود ان کی ہے میری نہیں وہ مسئلہ عینیت ذات وصفات کو سمجھے ھی نہیں اس کا علاج یہ ہے کہ کسی سے سیکھیں

فاسئلو اهل الذكر انكنتم لاتعلمون.

عقیدۂ ششم

جناب سید الحاج نے بغیر سوچے سمجھے ان الفاظ سے میرا عقیدہ بیان کیا ہے کہ ذات باری کو قانون فطرت کے توڑنے یا تبدیل اور تغیر کرنے پر اختیار نہیں ہے بلکہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہے۔

یہ بالکل اتہام محض ہے قانون فطرت کبھی نہیں ٹوٹتا کیوں کہ جو کچھ خدا کرتا ہے وہی قانون فطرت ہے۔

نیچر ایک انگریزی لفظ ہے اور وہ ٹھیک مراوف ہے لفظ فطرت اللہ اور قانون قدرت کے ابھی بہت مدت چاہیے کہ جناب سید الحاج ان لفظوں کے معنی سمجھیں۔

عقیدۂ ہفتم

میری ایک تقریر کا جناب سید الحاج نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ دوسرا علت العلل کسی دوسرے عالم کا ممتنع عقلی نہیں ہے۔

اس میں بھی جناب سید الحاج نے تحریف کی ہے اور مطلب کو الٹا بیان کیا ہے۔ میں نے بیان کیا ہے کہ مذہب اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ ''وہ ہنستی جس کو ہم اللہ کہتے ہیں واحد فی الذات ہے یعنی مثل اس کے دوسری ہستی نہیں اور اس کے ثبوت میں ایک تقریر کی ہے اور

ایجاد عالم سے اس پر استدلال کیا ہے اور پھر تسلیم کیا ہے کہ اس تقریر پر وہ شبہ جو ابن کمر نہ کا ایک مشہور شبہ ہے اور جس کے حل کرنے میں بڑے بڑے علماء عاجز رہے ہیں وارد ہوتا ہے مگر وہ ایک خیالی اور وھمی شبہ ہے اور یقین دلانے کو کافی نہیں اور مذہب اسلام میں ایسی باتوں پر تکلیف نہیں ہے۔ کجا یہ تقریر اور کجا وہ اتہام جو جناب سید الحاج نے کیا ہے ایسے لفظوں سچے نیک دل سے نہیں نکل سکتے۔

عقیدۂ ہشتم

اس عقیدہ میں میری نسبت متعدد اتہام خلط ملط کر کے انہوں نے جمع کیے ہیں اس لیے ہم قولہ قولہ کر کے اس کی تفصیل کریں گے۔

قول۔ سوائے عقل کے کوئی رہ نما نہیں۔ بے شک عقل رہ نما ہے اور اسلام اور کفر میں جو تمیز کرنے والی ہے وہ بھی عقل ہے۔ جناب سید الحاج نے اس کتاب میں عقل سے کام نہیں لیا اسی واسطے غلطی میں پڑے اور اگر دیدہ و دانستہ اتہام کیا ہے تو بھی عقل سے کام نہیں لیا۔

قولہ۔ حسن و قبح تمام اشیاء کا اور احکام کا عقلی ہے نہ شرعی۔ متقدین اھل اسلام کے اس کی نسبت دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ حسن و قبح تما چیزوں کا عقلی ہے۔ دوسرے یہ کہ شرعی ہے میرے نزدیک بلا شبہ پہلا مذہب صحیح ہے۔

قولہ۔ لہذا با وجود قانون قدرت کے یعنی نیچر کے بعثت انبیاء کی ضرورت نہیں ہے۔ غالباً یہ عقیدہ اور یہ سمجھ خود جناب سید الحاج کی ہوگی۔ نہ میرا یہ عقیدہ ہے نہ میں نے یہ کہا بلکہ بعثت انبیاء نیچر کی رو سے ضروری ہے۔

قولہ۔لاکھوں نیچرل اسٹ موجود ہیں اور وہ خود پیغمبر ہیں۔میرا تو یہ عقیدہ نہیں ہے شاید جناب سید الحاج ان کو پیغمبر جانتے ہوں گے۔

قولہ۔لندن کے پیغمبروں میں ایڈیسن اور اسٹیل تھے۔جس طرح کہ کسی شخص کامل کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ خدائے سخن ہے یا پیغمبر سخن جیسے کہ اس شعر میں ہے:

در نظم سہ کس پیغمبر اند

فردوسی و انوری و سعدی

اسی طرح ایک مقام پر میں نے اسٹیل اور ایڈیسن کو لنڈن کے پیغمبر کہا ہے مگر جو کہ جناب سید الحاج عقل کو رونما نہیں سمجھتے اس لیے وہ سمجھ گئے کہ وہ سچ مچ کے پیغمبر ہیں جو خدا کی طرف سے مذہب لاتے ہیں یا دانستہ اتہام کیا ہے۔

قولہ اس صورت میں ختم ہونا نبوت کا نبی آخر الزمان پر صحیح نہ ہوگا۔

یہ عقیدہ کفریہ میرا تو نہیں ہے کیوں کہ میں تو تقلید موجودہ کو بھی شرک فی النبوت سمجھتا ہوں مگر غالباً جناب سید الحاج کا یہ عقیدہ ہوگا کیوں کہ وہ تقلید موجودہ یعنی شرک فی النبوت کو جائز سمجھتے ہیں۔غرض کہ جو امر میری نسبت جناب سید الحاج نے منسوب کیا ہے میں تو کہتا ہوں **لعنت اللہ علیٰ قایلہ و معتقدہ** ۔امید ہے کہ جناب سید الحاج فرماویں بیش باد۔

عقیدۂ نہم

اس عقیدہ کے اتہامات کو بھی ہم قولہ قولہ کرکے بیان کریں گے۔

قولہ قانون فطرت یعنی نیچر کے خلاف کوئی امر ظہور میں آنا ممکن نہیں ہے۔لہذا

معجزات انبیاء پر یقین لانا صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول جناب سید الحاج کا محض غلط ہے جو شخص کہ فطرت اللہ اور قانون قدرت اور نیچر کے معنی ہی نہ جانتا ہو اس کو دخل در معقولات کیا ضرور ہے۔ جناب سید الحاج نے خود اپنی غلطی سے سمجھ لیا ہے کہ معجزات انبیاء خلاف فطرت اللہ یا خلاف نیچر ہیں حالاں کہ کوئی معجزہ کسی نبی کا خلاف نیچر اور خلاف فطرت اللہ نہیں ہے صرف ثبوت اس کے وقوع کا درکار رہے اور جب ثابت ہو کہ فلاں امر واقع ہوا تو بلا شبہ اس پر یقین کیا جاوے گا اور یہ بھی یقین کیا جاوے گا کہ فطرت اللہ یعنی نیچر کے مطابق ہے گو کہ اسکی ماھیت ہماری سمجھ میں نہ آوے کیوں کہ ہزاروں کام نیچر کے ایسے ہیں جن کی ماھیت ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ سید الحاج صاحب نے بڑی غلط کی ہے جو یہ لکھا ہے کہ سب باتیں یعنی معجزات انبیاء قانون فطرت کے توڑنے والے ہیں حالاں کہ وہ قانون فطرت کے پورا کرنے والے ہیں اور یہ بھی غلطی کی ہے جو یہ لکھا ہے کہ اگر معجزات انبیاء مان لیے جاویں تو تمام عقلیات کے خلاف اقرار کرنا پڑتا ہے حالاں کہ یہ محض غلط ہے۔

قولہ۔ لامحالہ انبیاء کو اسی قدر سمجھنا چاہیے کہ وہ نیچرل اسٹ حکیم تھے بلکہ سب سے زیادہ محمد رسول اللہ صلعم نیچرل فیض کے جاری کرنے والے تھے اور امی ہونا اسی واسطے تھا کہ سوائے نیچر کے اور کسی طرح کا میل نہ ہونے پاوے۔ معلوم نہیں جناب سید الحاج نے الفاظ نیچر اور نیچرل اسٹ کس ارادہ سے لکھے ہیں اگر ان الفاظ سے ان کا ارادہ انبیاء کی شان میں اور جناب رسول خدا صلعم کی شان میں کچھ حقارت کرنے کا ہے تو اس کے مجرم اور گناہ گار خود جناب سید الحاج ہیں میں اس سے بری ہوں انبیاء کو میں نیچرل اسٹ حکیم نہیں کہتا مگر بے شک وہ اس فیض کے جاری کرنے والے ہیں جس کا ذکر خدا نے فرمایا ہے فطرت اللہ لاتی فطرت الناس علیھا ۔ میں تو پیغمبر اور نیچرل اسٹ حکیم میں ایسا فرق سمجھتا ہوں جیسا کہ راعی اور غنم میں۔ میرے اعتقاد خلقت انبیاء کی دیگر انسانوں سے ایک نوع جداگانہ ہے

بشر صرف اس کی جنس ہے اور صاحب الوحی ہونا اس کی فصل ہے اور یہ ایک ملکہ ہے جو خلقت انبیاء میں پیدا کیا ہے پس جس طرح کہ حیوان اور انسان میں ناطق فصل ہے اسی طرح انسان اور انبیاء میں ذو الوحی ہونا فصل ہے کما قال اللہ تعالیٰ بلسان نبینا علیہ الصواۃ و السلام انا بشر مثلکم یوحی الی انما الھکم الہ واحد پس ایسے شخص کی نسبت (جس کا اعتقاد نسبت انبیاء وہ ہے جو جناب سید الحاج کے وھم وگمان میں بھی نہ گزرا ہوگا اور غالباً اب بھی جناب ممدوح اس نکتہ کو نہ سمجھیں گے گے کیوں کہ اس نکتہ کے سمجھنے کو نور سینہ محمد رسول اللہ علیہ وسلم سے روشنی ملنی چاہیے جب سمجھ میں آتا ہے) کیسا بہتان اور کتنا بڑا اتہام ہے۔ بلاشبہ رسول خدا صلعم کے امی ہونے میں بڑی حکمت یہی تھی کہ خاص ذات باری کا فیض پہنچے نہ اور کسی کا مگر اس فیض کا لطف تا نچشی نہ دانی۔

عقیدۂ دھم

اس عقیدہ میں بھی میری نسبت کسی قدر اتہام بہ تحریف مراد جناب سید الحاج نے ارقام فرمائے ہیں جن کو میں بیان کرتا ہوں۔

قولہ۔ ملائکہ سے مراد قوائے انسان ہیں۔ میرا یہ قول ہے کہ ملک کے لفظ کا قوائے انسان پر بھی اطلاق ہوا ہے اور میں نے کسی ایسے وجود کا جو علاوہ انسان کے ہو اور ملک کا اطلاق جس پر کیا جاوے انکار کیا ہے۔

قولہ۔ شیطان کا وجود نہیں۔ میں شیطان کے وجود کا قائل ہوں مگر انسان ہی میں وہ موجود ہے خارج عن الانسان نہیں اگرچہ میرا ارادہ ہے کہ میں اس عقیدہ سے رجوع کروں کیوں کہ اس زمانہ میں بہت سے شیطان مجسم دکھائی دیتے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ اور اکابر

بھی وجود شیطان خارج عن الانسان کے منکر ہیں۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

نفس شیطان ہم زاصل واحدے
بود آدم را حسود و ساجدے

عقیدۂ یازدھم

اس عقیدہ میں عجیب خلط مبحث کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا قصداً لوگوں کو دھوکہ میں ڈالنا چاہا ہے مگر ہم ان کے قولوں کو نقل کرتے ہیں۔

قولہ۔ بغیر لحاظ اصول تفسیر اور بدون اعتبار اقوال جمہور مفسرین وشان نزول کیقرآن کے معنی اپنی رائے سے کہنے جائز ہیں۔ جناب سید الحاج کا یہ قول تمام تر اتہام ہے اور اصلی مطلب کو تحریف کیا ہے اصول تفسیر کو میں انسان کے بنائے ہوئے قاعدہ سمجھتا ہوں خدا کی طرف سے وہ قاعدے نہیں اترے اقول مفسرین اور شان نزول آیات کی جن کی سندیں موجود ہیں وہ معتبر ہیں۔ جن کی سندیں نہیں ہیں وہ معتبر نہیں ہیں۔ پس یہ سیدھی بات ہے جن کو جناب سید الحاج نے تحریف کیا ہے۔

قولہ۔ اور قرآن کے معنی جس قدر نیچر اور فلسفہ کے خلاف ہوں اس کو خواہ مخواہ نیچر اور فلسفہ کے اقوال سے ملا دینا چاہیے۔ یہ ایسی تقریر ہے جیسا کہ ایک جلا ہوا کسی شخص کی اچھی بات کو بھی برا کر کے دکھاتا ہے۔ فلسفہ قدیم تو ایک لغو چیز ہے اس کے مطابق تو قرآن کا ہے کو ہونے لگا مگر فطرت اللہ بے شک نہایت عمدہ اور مستحکم چیز ہے اور میرا یہ عقیدہ ہے کہ نہ قرآن اس کے برخلاف ہے اور نہ وہ قرآن کے برخلاف۔ مگر جناب سید الحاج نے جلے کٹے لفظوں میں اس کو بدصورت کر کر دکھایا ہے۔

قولہ۔ مقدم تر واسطے یقین لانے کے قول فلاسفہ یورپ کا ہے اس کے موافق جو آیت قرآن کی نہ ہو وہ جس طرح ہو سکے مطابق کر دینی چاہیے۔ یہ ایسی بات ہے جیسے کوئی کسی کا منہ چڑائے اور یہ نہ سمجھے کہ چڑانے والے ہی کا منہ ٹیڑھا ہوتا ہے واقعیت اور حقیقت وہ شے ہے جو قابل تقدم ہے اور قرآن مجید کا اس سے مخالف ہونا محالات سے ہے اور اسی کی تطبیق کرنا ہمارا طریقہ ہے۔ جناب سید الحاج جو چاہیں اس کا نام رکھیں آئندہ دیکھ کر منہ چڑانے سے کسی دوسرے کا نقصان نہیں ہے۔

عقیدۂ دوازدھم

اس عقیدہ میں جناب سید الحاج نے تین باتیں میری نسبت کہی ہیں۔ ایک یہ کہ توریت اور انجیل پر مضبوط اعتقاد ہے۔ ان لفظوں کے معنی میں نہیں سمجھا اگر یہ مطلب ہے کہ جیسا قرآن مجید میں ان پر اعتقاد رکھنے کا حکم ہے ایسا اعتقاد ہے تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی اور معنی انہوں نے قرار دیے ہیں تو غلط ہے۔ دوسری تحریف لفظی ان میں نہیں ہوئی۔ ہاں یہ سچ ہے۔ میں تحریف لفظی کا قائل نہیں بلکہ تحریف معنوی کا قائل ہوں مگر محمد اسماعیل بخاری بھی تحریف لفظی کا قائل نہیں۔ تیسرے اور وہ سب صحیح اور درست ہے۔ اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ بائبل میں جو کچھ لکھا ہے وہ سب صحیح اور درست ہے تو جناب سید الحاج کا یہ اتہام ہے اور اگر اور کچھ مطلب ہو تو وہ میں سمجھا نہیں۔

عقیدۂ سیزدھم

اس عقیدے میں نعیم جنت اور وعید دوزخ کو بیان کر کر میرا یہ عقیدہ لکھا ہے کہ یہ سب

چیزیں اپنی حقیقت پر محمول نہیں ہیں۔ جناب سید الحاج کے نزدیک اگر حور کی یہی حقیقت ہے جیسے کہ ایک خوب صورت لونڈی اور غلمان کی یہ حقیقت ہے جیسے کہ ایک خوب صورت لونڈا۔ تو بلاشبہ میں کہتا ہوں کہ اس حقیقت پر وہ محمول نہیں ہیں اور اگر اور کوئی حقیقت ہو تو اس کو جناب سید الحاج نے بیان نہیں کیا میرا اعتقاد نعیم جنت کی نسبت اور علیٰ ہذا القیاس وعید جہنم کی نسبت یہ ہے کہ

لاعین رأت ولااذن سمعت ولاخطر علیٰ قلب بشر.

قولہ۔ علوم عقلیہ کے خلاف کوئی حکم معاد قابل تسلیم نہیں ہے۔ اس قول میں بھی الٹی راہ چلے ہیں۔ میرے نزدیک کسی حکم معاد کی صحت پر امتناع عقلی نہیں ہے۔

عقیدۂ چہاردھم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرا یہ عقیدہ ہے کہ بندہ اپنے ہر فعل کا مختار ہے۔ مسئلہ بین الجبر والاختیار کا غلط ہے۔ اس مطلب کو بھی بگاڑ کر بیان کیا ہے۔ بے شک میرے نزدیک بین الجبر والاختیار تو کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انسان اپنی جبلت اور فطرت میں مختار ہے خدا کرے کہ ان لفظوں کا مطلب جناب سید الحاج سمجھ لیں۔

عقیدۂ پانزدھم

کوئی حدیث قابل یقین نہیں ہے لہذا عمل کرنا کسی حدیث پر یا سنت نبوی قرار دینا غلطی ہے۔اس عقیدے میں تحریف اور اتہام دونوں کو دخل دیا ہے۔کوئی حدیث قابل یقین نہیں۔اس کی جگہ یہ کہنا چاہیے کہخبر احاد مفید ظن ہے مفید یقین نہیں اور پہلا فقرہ بالکل اتہام ہے۔میں عمل احادیث پر بلحاظ مراتب ان کے ثبوت کے لازم سمجھتا ہوں۔

عقیدۂ شانزدھم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرا عقیدہ ہے کہ اجماع امت یا اتباع جمہور مسلمین کا یہ سند لانی کسی عالم کے قول سے بیجا ہے اجماع قابل حجت نہیں۔اس عقیدے میں بھی سچائی کو تبدیل کیا ہے یوں کہنا چاہیے کہا جماع امت یا اتباع جمہور مسلمین یا اجماع جس کی سند قرآن مجید اور حکم پیغمبر صلعم سے نہ ہو قابل حجت نہیں اگر کوئی مسئلہ غیر منصوصہ ایسا نہیں ہے جس پر اجماع امت یا اتفاق مسلمین یا اجماع ہوا ہو بلکہ تمام مسائل غیر منصوصہ مختلف فیہ ہیں۔

عقیدۂ ہفتدھم

اس عقیدے میں بھی جناب سید الحاج نے اپنی معمولی کارسازی کی ے جیسے کہ تفصیل ذیل سے ظاہر ہوتی ہے۔

قولہ۔ اصول فقہ واجتہادیات مجتہدین وقیاسات آئمہ دین ومسئلہ رجم کو صحیح سمجھنا غلط اورظلمت اورضلالت ہے۔ میرا یہ قول ہے کہ اصول فقہ علماء کے بنائے ہوئے قاعدے ہیں منزل من اللہ نہیں اجتہادیات اور قیاسات آئمہ دین کے محتمل الخطا والصواب ہیں ان کا درجہ مثل وحی منزل من اللہ کے نہیں۔ مسئلہ رجم قرآن مجید میں نہیں ہے اگر ہو تو جناب سید الحاج دکھلاویں بشرطیکہ

یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عنداللہ

پر عمل نہ فرماویں۔

قولہ۔ تقلید کرنا کسی بشر کی کفر اور شرک ہے صحابہ ہوں خواہ اھلِ بیت رضی اللہ عنہم اجمعین خواہ آئمہ اربعہ کسی کی تقلید کرنا نہ چاہیے۔ جو الفاظ تشدد کے جناب سید الحاج نے ارقام فرمائے ہیں یہ سب دل کے بخارات ہیں جو آمنڈتے ہیں۔ میرا تو صرف یہ عقیدہ ہے کہ سوائے رسول خدا صلعم کے کسی کی تقلید واجب نہیں ہے اور سوائے رسول خدا صلعم کے کوئی شخص ایسا نہیں ہے جسکے کا قول وفعل دینیات میں بلادلیل حجب ہو اور جو شخص کسی کو ایسا سمجھے وہ مشرک فی النبوت ہے۔

عقیدۂ ہژدھم

جناب سید الحاج نے جو تحریفات اس عقیدے میں کی ہیں وہ حسب تفصیل ذیل ہیں:

قولہ۔ کوئی مسئلہ شرعیہ قابل قبول نہیں ہے جو نیچر کے مطابق اور علوم جدیدہ عقلیہ

کے موافق نہ ہوں۔ یہاں بھی جناب سید الحاج نیا لٹی راہ اختیار کی ہے میرا یہ قول ہے کہ کوئی مسئلہ شرعی یعنی فطرت اللہ کے برخلاف نہیں ہے اور علوم حقہ اور اسلام میں اختلاف نہیں ہے۔

قولہ۔ بغیر وحی کے جو کچھ رسول خدا صلعم اپنی رائے سے فرماتے تھے وہ بھی قابل اتباع نہیں اس عقیدہ میں ایسی تحریف کی ہے کہ زمین کو آسمان اور آسمان کو زمین بنا دیا ہے۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ احکام دین سے جو کچھ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا یا کیا وہ سب وحی سے فرمایا اور وحی سے کیا اور وہ سب **اجب الاتباع** ہے اور نسبت امور دنیا کے خود رسول اخد صلعم نے فرمایا کہ **انتم اعلم با امور دنیاکم** اس سے زیادہ اور کوئی میرا عقیدہ نہیں۔

استرقاق یقین غلامی کا جو ذکر جناب سید الحاج نے کیا ہے اس کے ابطال کو تو وحی منزل من اللہ کتاب اللہ میں موجود ہے۔

عقیدۂ نوزدھم

اس عقیدہ میں جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ غزوات اور جہاد سے مراد یہ ہے کہ ایک قول دوسری قول سے قتال کرے جیسا کہ مثلاً جرمن اور فرانس میں لڑائی ہوئی۔ یہ تحریر میرے عقیدہ کی نسبت جناب سید الحاج کی غلط اور بالکل غلط اور سرتا سر اتہام ہے تمام غزوات صرف اعلاء کلامۃ اللہ کے لیے ہوئے تھے نہ لونڈیوں اور لونڈوں کی لالچ سے جس کی اثبات کے درپے جناب سید الحاج ہو رہے ہیں۔

عقیدۂ بستم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک سیرت ہشمامی اور ابن اسحاق وغیرہ سب واہیات اور الف لیلہ اور مہا بھارت کے برابر ہیں۔ بلاشبہ میں ان کتابوں کو نہایت غیر معتبر جانتا ہوں۔ ہزاروں روایتیں غلط اور بے سند ان میں مندرج ہیں اور کچھ روایتیں صحیح بھی ہیں۔

عقیدۂ بست ویکم

جناب سید الحاج نے میرا یہ عقیدہ بیان فرمایا ہے کہ جس قدر کتب حدیث وتفسیر وفقہ و اصول فی زمانا پڑھائی جاتی ہیں ان سے سوائے فساد مذہب اور بدتہذیبی اور خرابی دنیا اور عقبٰی کے کچھ فائدہ نہیں۔ لہذا ان کی تعلیم قطعاً موقوفی کے لائق ہے۔ جو کلمات کہ جناب سید الحاج نے اس عقیدہ میں ارقام فرمائے ہیں وہ تو سب ان کے دل کے بخارات ہیں وہ الفاظ میرے نہیں ہیں ہاں میرے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ علم کلام جو حکمت یونان کے مقابل میں بتایا گیا تھا اس زمانہ میں محض بے کار ہے اور علماء پر فرض ہے کہ علم کلام کو از سر نو اس طرح پر تدوین کریں کہ وہ بہ مقابلہ حکمت اور علوم جدیدہ کے جو اس زمانہ میں رائج ہیں بکار آمد ہو۔ کتب تفسیر میں جو بے سند حدیثیں اور بے سند قصے اور کہانیاں لکھ دی ہیں ان میں جون جون سی غلط اور موضوع ہیں ان کی تنقیح ضرور ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن مجید اور احادیث کا پڑھنا صرف عمل کرنے کے لیے مقصود ہے۔ مگر اس زمانہ میں اس پر عمل کرنے کے لیے نہیں پڑھا جاتا کیوں کہ بہ سبب اس تقلید کے جس کو میں ضلالت کہتا ہوں کوئی حکم کیسا ہی صاف

اور روشن قرآن وحدیث میں موجود ہو مگر تقلید یہ اس پر عمل نہیں کریں گے تو پھر ان کے پڑھنے سے کیا فائدہ ہے۔ بخاری طاق میں نہ رکھی رہی کسی کے سینہ میں رکھی رہی دونوں برابر ہیں۔ دیکھو مثلا جو حدیثیں حنفی مذہب کے خلاف بخاری میں ہیں حنفی اس پر عمل کرنے کو بدعت یا ضلالت سمجھتے ہیں اور زبان سے بخاری کو **اصح الکتب بعد کتاب الله** کہتے ہیں۔ پس ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ بخاری کی جن حدیثوں پر تم نے یا تمہارے امام صاحب نے عمل نہیں کیا تو یہ کیسا ایمان ہے اور اس کو حدیث رسول اللہ ہی نہیں سمجھا بلکہ اس کو یوں ہی ایک ضعیف قول سمجھ لیا یا حدیث تو سمجھا مگر نا قابل عمل تو پھر صرف میرا ہی کیا قصور ہے میں نے تو سیرت ہشامی کو ہی ضعیف کہا تھا۔ تم نے اور تمہارے امام صاحب نے تو بخاری کو رطب و یابس اقوال کا مجموعہ سمجھ لیا ہے پھر اس کو زبان سے اصح الکتب کہنا اور درحقیقت اپنی رائے کو بخاری کی حدیثوں پر راجح سمجھنا کیسی بے ہودہ بات ہے اسی لیے میں یہ کہتا ہوں کہ قرآن و حدیث عمل کرنے کے لیے پڑھو اور جو مسئلہ اس میں پاؤ اس پر عمل کرو خواہ وہ شافعی کے مطابق ہو خواہ حنفی کے اور اگر عمل کرنے کے لیے نہیں پڑھتے تو ان کا پڑھنا محض بے فائدہ ہے اور میں کچھ شک نہیں کرتا کہ جس کا دل نور ایمان سے منور ہے وہ یقینی میرے اس قول کو حق سمجھے گا۔

عقیدۂ بست و دوم

جناب سید الحاج نے جو خدا ناترسی اس عقیدے کے بیان کرنے میں کی ہے میں سمجھ نہیں سکتا کوئی انسان کسی پر کیوں کر ایسا اتہام کر سکتا ہے خیر ان کے قول ہیں وہ لکھتا ہوں۔

قول۔ جب علوم جدیدہ کے یا انگریزی کے پڑھنے سے معلوم ہو کہ مذہب اسلام

میں ضعف پیدا ہوگا تو مذہب اسلام کا ترک کر دینا لازم ہے۔ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ جس شخص نے یہ بات کہی ہو اور جس کا یہ اعتقاد ہو اس پر خدا کی لعنت ہو اور اتہام کرنے والے سے خدا مواخذہ کرے جس مواخذہ کے وہ لائق ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو یہ خیال ہے کہ انگریزی پڑھنے سے اور علوم جدیدہ سیکھنے سے عقیدہ اسلام میں ضعف آ جاتا ہے یا دھریا اور لامذہب ہو جاتا ہے۔ میں نے کہا کہا گر مذہب اسلام تمہارے نزدیک کوئی ایسا بودا مذہب ہے کہ علوم جدیدہ پڑھنے سے اس میں ضعف آتا ہے تو اس مذہب ہی کو چھوڑ دو جس کا علانیہ یہ مطلب ہے کہ مذہب اسلام ایسا نہیں ہے مذہب اسلام نہایت سچا ہے اور اس کے اصول نہایت پختہ ہیں نہ انگریزی پڑھنے سے اس میں ضعف آتا ہے نہ علوم جدیدہ پڑھنے سے اتحاد پیدا ہوتا ہے، مگر جو کہ ہمارے جناب سید الحاج کا دل کفر کی طرف زیادہ مائل ہے اس لیے انہوں نے اس عمدہ مطلب کو برعکس بیان کیا ہے۔

قولہ۔ کتب دینی کا پڑھانا واسطے قائم رکھنے عقائد کے نہیں چاہیے۔ جناب سید الحاج نے محض غلط کہا ہے اور میرے مطلب کو بالکل بدل دیا ہے میری یہ رائے ہے کہ جو اختلاف کہ مسائل مذہبی اور علوم جدیدہ میں بظاہر معلوم ہوتا ہے اور جس کے سبب لوگ مذہب سے بدعقیدہ ہو جاتے ہیں اس کی حفاظت کے لیے کتب موجودہ کافی نہیں ہیں بلاشبہ علم کلام از سر نو تدوین ہونا چاہیے جو علوم جدیدہ کے مقابلے میں بکار آمد ہو۔

عقیدۂ بست و سوم

اس عقیدے کے بیان میں بھی جناب سید الحاج اپنی کارسازی سے نہیں چوکے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ صرف قرآن کے احکام منصوصہ قابل تسلی ہو سکتے ہیں بشرطیکہ نیچر اور

علوم جدیدہ کے ساتھ مطابق ہوں جو شرط کہ جناب سید الحاج نے لگائی ہے غالباً وہ خود ان کا عقیدہ ہوگا۔ میرا تو یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو فطرت اللہ یقینی نیچر اور اس کے کارخانہ قدرت کے برخلاف ہو۔

قولہ۔ بہشت میں جانے کے واسطے قید عمل عمل الصالحات کی نگانی باطل ہے۔ میں تو کسی قید کو باطل نہیں کہتا مگر تین باتیں بلاشبہ کہتا ہوں۔ ایمان لانا بلاشبہ ذریعہ نجات ہے۔ بخشش کے لیے اعمال پر گھمنڈ نہیں چاہیے۔ خدا کی رحمت پر بھروسا ہے۔ سوائے شرک کے سب گناہوں کو خدا معاف کرے گا۔ غالباً کوئی مسلمان سوائے جناب سید الحاج کے ایسا نہ ہو گا جو ان تیوں باتوں پر اعتقاد نہ رکھتا ہوں گا۔

قال رسول اللہ صلعم من قال لا الہ الااللہ مستیقنا بھا قلبہ فدخل الجنۃ و ان سرق علی رغم انف ابی ذر.

عقیدۂ بست و چہارم

اس عقیدے میں تو جناب سید الحاج نے قیامت ہی کر دی ہے کیوں کہ جھوٹ لکھنے اور اتہام کرنے کی کوئی حد باقی نہیں رہی اور نہ خدا کا خوف کیا ہے نہ رسول سے شرم کی ہے اس لیے ہم ان کی الفاظ موٹے قلم سے لکھتے ہیں اور اس کے قائل پر لعنت بھیجتے جاتے ہیں تا کہ جو اس کا مستحق ہو اس کے اوپر پڑے۔

قولہ۔ کوئی فعل اگر چہ شعار کفر ھی میں سے کیوں نہ ہو۔ مثلاً انکار کرنا نبوت انبیاء سابقین کا۔

لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علی معتقدہ.

یا کتب سماویہ سابقہ کا۔ یا وجود ملائکہ کا۔

لعنت الله علی قائله و علی معتقده .

لعنت الله علی قائله و علی معتقده .

یا معاذ اللہ قرآن شریف کا عمداً بول و براز میں آلودہ کر دینا یا پھینک دینا۔

لعنت الله علیٰ قائله و علی معتقده .

یا حلال کو حرام اور حرام کو حلال ٹھہرانا باوجود قطعیت نص کے۔

لعنت الله علیٰ قائله و علی معتقده .

یا کسی نبی کو معاذ اللہ گالی دینا۔

لعنت الله علیٰ قائله و علی معتقده .

یا بہشت و دوزخ اور قیامت آنے کا منکر ہو جانا۔

لعنت الله علیٰ قائله و علیٰ و معتقده .

یا ضروریات دین کا انکار بناتا۔

لعنت الله علیٰ قائله و علیٰ معتقده .

کسی آدمی کو کافر نہیں بناتا۔

کہاں ہیں میرے یہ اقوال اور کہاں ہیں میری یہ تمثیلیں جو جناب سید الحاج نے ....کو بھی مات کر کر میری نسبت منسوب کیے ہیں۔ میرا قول وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمة الله علیه کا ہے لانکفر اهل القبله ۔ میرا وہی قول ہے جو تمام اکابر دین کا ہے کہ اصل ایمان تصدیق قلبی ہے اور جب تک کہ وہ تصدیق انسان کے دل میں ہے کوئی فعال ان کا اس کو بینه و بین الله کافر نہیں کرتا۔ دیکھو کہ جناب سید الحاج برابر کفر کا اتہام کرتے ہیں مگر ہم بدستور ان کو مسلمان اور بزرگ اور حاجی اور سید الحاج سمجھتے ہیں اور

ان کے کسی فعل سے ان کو کافر نہیں کہتے۔

نسبت سجدہ بت وقشقہ کے میں نے کچھ نہیں لکھا ہے۔ زنار کے نسبت بہ تحت بیان حدیث میں تشبہــہ بقــوم فهو منهم کے یہ لکھا ہے کہ بعض عالموں نے مشابہت سے مشابہت فی خصوصیات الدین مراد لی ہے مثلاً زنار پہننا یا صلیب رکھنا یا ٹیکہ لگانا یا عید کفار کو بطور عید اختیار کرنا یا اس میں شریک ہونا۔ اگرچہ یہ رائیں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر میں ان کو پسند نہیں کرتا اور نہ حدیث کی یہ مراد قرار دیتا ہوں اس لیے کہ میرے نزدیک قطعیات سے یہ بات ثابت ہے کہ جو شخص لا الـه الا الـلـه مـحمد رسول الله پر دل سے یقین رکھتا ہے اس کا کوئی فعل یقین مذکور کے اس کو کافر نہیں کر سکتا ہے پس اگر اس قول پر جس پر ابوجہل کی نجات منحصر تھی اس کو یقین ہے تو گو وہ کسی قوم کے ساتھ تشابہ کرے ولــو فــی خصوصیات الدین و شعایر الکفر کالزنار والصلیب و الاعیاد وہ کافر نہیں ہو سکتا۔ کیا ہم دیوالی دسہرہ میں اپنے ہندو دوستوں سے اور نوروز میں اپنے پارسی دوستوں سے اور بڑے دن میں اپنے عیسائی دوستوں سے مل کر اور معاشرت وتمدن کی خوشی حال کر کر کافر ہو جاویں گے۔ نعوذ بالله منها.

بت کو سجدہ کرنا، سیتلا کے تھان کو سجدہ کرنا، مدار صاحب کی چھڑیوں کو پوجنا، اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ کرنا، ان کا طواف کرنا سب برابر ہیں۔ ہزاروں مسلمان یہ باتیں کرتے ہیں میں تو ان کو کافر نہیں جانتا کیوں کہ مسجود میں جب تک الہ ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک ان کے سجدہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔ ہاں بلاشبہ نہایت سخت گناہ کبیرہ ہے اور یہی تحقیق علمائے محققین کی ہے۔ خدا کرے کہ ہمارے زمانے کے جناب سید الحاج نیک دلی سے ان امور پر غور کریں۔

عقیدۂ بست و پنجم

جناب سید الحاج نے اس عقیدے میں جو اتہام کیے ہیں وہ بھی قولہ قولہ کر کے بیان کیے جاویں گے۔

قولہ ترک دنیا و زھد و کسر نفسی و شب بے داری و روز داری۔ کثرت نماز نفل وغیرہ اذکار و اشغال و وظائف جس قدر کہ معمول اور مرسوم ہیں سب بے فائدہ ہیں۔ اگر جناب سید الحاج نے یہ عقیدہ اپنا بیان کیا ہے تو خیر جو عقیدہ ان کا ہو وہ ہو اور اگر میرا عقیدہ بیان کیا ہے تو میرا تو عقیدہ یہ ہے کہ رھبانیت اسلام میں ممنوع ہے۔ لا رھبانیۃ فی الاسلام اور سوائے اوراد ماثورہ کے اور سوائے اس زھد و تقویٰ کے جس کی ہدایت جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اور سب بدعت ہے۔

قولہ۔ مثلاً روزہ تیس روز کا بالخصوص رمضان میں وہ بھی گرمی کے موسم میں فرض نہ ٹھہرے گا۔ **لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ** ۔ میرا یہ قول اور عقیدہ نہیں ہے۔ جتنے روزے کہ فرض اور سنت ہیں وہ بالکل نیچر کے مطابق ہیں۔ ہاں بدعتیوں نے جو بغیر اللہ روزے نکالے ہیں جیسے سوا پہر کا روز علیؓ مشکل کشا کا اور تین دن کا طے کا روزہ اور مثل اس کے ان کو بدعت اور خلاف نیچر جانتا ہوں۔

قولہ۔ تھوڑی سی شراب جو پکا متوالہ نہ کرے دیا اس قدر جوا کھیلنا جو بے قید نہ بناوے حرام اور ممنوع نہ ہوگا۔ **لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ** ۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ہے۔

قولہ۔ تصویر مجسم بنانا جو واسطے یادگاری کے ہو حرام اور ممنوع نہ ہوگا۔ میں نے اس امر کی نسبت کہ تصویر مجسم یا غیر مجسم شرعاً جائز ہے یا غیر جائز کبھی کچھ نہیں کہا۔ ہاں میں اس قسم کی یادگاریوں کو پسند کرتا ہوں اگر وہ شرعی گناہ ہیں تو میرا ان کو پسند کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ میں شامت اعمال سے اور گناہ کی باتوں کو پسند کرتا ہوں :

ناکردہ گناہ در جہاں کیست بگو

آں کس کہ گنہہ نکرد چوں زیست بگو

قولہ۔قرآن شریف میں صرف لفظ صلوۃ زکوۃ کاوارد ہے اس کی زیادہ تصریح نہیں ہے الٰہی قولہ۔اسی طرح نماز مرسوم اور معمول کو اختیار کیا جاوے تو وہی ظلمت اور ضلالت تقلید کی اور کفر محض کا اختیار کرنا ہوگا۔ **لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ** نہ میرا یہ قول ہے اور نہ میرا یہ اعتقاد ہے۔

قولہ۔صلوۃ سے مراد مطلق دعا پڑھ لینی ہوگی اور وہی واسطے ادائے فرض کافی ہے باقی جو ترکیب صلوۃ پنج گانہ کی مقرر ہے وہ اصول مخترعہ وفقہ محدثہ واحادیث موضوعہ واجماع مردود کا اتباع ہے اور اسی کا نام کفر ہے۔ **لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ** ۔نہ میرا یہ قول ہے اور نہ میرا یہ اعتقاد۔

قولہ۔باقی زکوۃ۔اس کی مقدار بقدر چالیسویں حصہ مال کے مقرر کرنی اور اس کے مسائل سے فتاوہائے فقیہہ کا معمور ہونا وہی ظلمت اور ضلالت۔کفر اور شرک ہے۔ **لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ** ۔نہ میرا یہ قول ہے نہ میرا یہ اعتقاد ہے۔

قولہ،حج خانہ کعبہ الخ۔حج خانہ کعبہ کو میں فرض سمجھتا ہوں **من استطاع الیہ سبیلا** مگر سودی روپیہ قرض لے کر مکہ جانے سے لنڈن کا جانا بہتر جانتا ہوں اور حاجی جی کہلانے کی خوشی حاصل کرنے کو اور اس خوشی میں پھولنے کو اور جھوٹی بشارات بیان کرنے کو اور کسی خادم کے فریب میں آ کر سند اور خطاب لینے کو اور ان جھوٹی باتوں پر ناز کرنے کو البتہ میں حرام سمجھتا ہوں۔

جو بدعات کو مکہ معظّمہ میں ہوتی ہیں اور جو خلاف شرع رسول خدا صلعم ہیں وہ اس وجہ سیکہ مکہ والے کرتے ہیں جائز نہیں ہوسکتیں۔لونڈی اور غلام جس طرح کہ مکہ میں بیچے جاتے ہیں اور خواجہ سراء بنائے جاتے ہیں اور مکہ معظّمہ اور روضہ منورہ جناب رسول خدا صلعم میں

خواجہ سراء معین ہیں یہ سب خلاف شرع ہیں اور جو مسلمان ہیئے کے پھوٹے اور دل کی آنکھوں کے اندھے ان کو اچھا جانتے ہیں محض جاھل ہیں۔ روضہ مطہرہ رسول خدا صلعم پر خواجہ سراؤں کا متعین کرنا میری دانست میں ایسی بے ادبی ہے کہ اس سے زیادہ اور کوئی بے ادبی نہیں ہوسکتی۔ و للناس فی مایعشقون مذاهب.

عقیدۂ بست و ششم

آیت خلق سبع سموات طباقا سے مراد سات آسمان نہیں ہیں بلکہ وہ آیت علوم جدیدہ کے خلاف ہے۔ یہ اعتقاد جناب سید الحاج کا میرے اعتقاد میں تو علوم جدیدہ بالکل اس آیت کے مطابق ہیں۔

عقیدۂ بست و ہفتم

جو ترتیب پیدائش انسان کے نطفہ سے بچہ تک قرآن شریف میں وارد ہے اور مفسرین نے معنی اس کے بیان کیے ہیں۔ وہ علوم جدیدہ کے خلاف ہے۔ لہذا نا قابل تسلیم ہے۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔ میرا تو یہ قول ہے کہ قرآن مجید میں جو کچھ وارد ہے وہ بالکل تشریح اور علوم جدیدہ کے مطابق ہے مگر مفسرین نے اس کے معنی بیان کرنے میں غلطی کی ہے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جناب سید الحاج خدا کو اور مفسرین کو یا پیغمبر صلعم کو اور مفسرین کو ایک مرتبہ میں سمجھتے ہیں اور اس لیے قرآن اور تفسیر میں کچھ فرق نہیں کرتے۔

عقیدۂ بست و ہشتم

منخنقه کی حرمت قرآن منصوص نہیں ہے لہذا حلال ہے۔ لعنت الله علیٰ قائله و علیٰ معتقده ۔ یہ لعنت اس واسطے کہی ہے کہ اس عقیدہ میں جو عام لفظ بیان کیے ہیں وہ کذب اور اتہام ہے۔ میرا ہرگز اعتقاد نہیں ہے کہ عموماً منخنقه حلال ہے۔ یہ بھی میں نے نہیں کہا کہ حرمت منخنقہ منصوص نہیں ہے صرف ایک خاص آیت کے معنوں میں بحث کی ہے کہ خاص آیت میں طیور منخنقہ کی حرمت منصوص نہیں ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ اگر کوئی شخص یہ بات کہے کہ آیت کریمه اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و الاالضالین ۔میں حرمت زنا منصوص نہیں اور اس شخص کا عقیدہ جناب سید الحاج یہ قرار دیں کہ اس کے عقیدہ میں زنا کی حرمت قرآن میں منصوص نہیں ہے جناب سید الحاج کو مسلمانوں پر اتہام کرنے میں ذرا خدا کا بھی ڈر کرنا چاہیے۔

عقیدۂ بست و نہم

ایک سے زیادہ ازواج منع ہیں۔

لعنت الله علیٰ قائله و علیٰ معتقده .

عقیدۂ سی ام

معراج جسمانی بے اصل ہے صرف خواب میں مسجد اقصیٰ نظر آ گئی تھی دیگر ہیچ اور شق

صدر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بے اصل ہے۔ ضد سے ایک شخص دوسرے کی بات کو بگاڑ کر اور اصلیت چھپا کر دوسرے پیرایہ میں بیان کر سکتا ہے۔ اصل اس کی صرف اتنی ہے کہ نسبت معراج جناب رسول خدا صلعم کے تین مذہب ہیں:

اول: مذہب حضرت عائشہ صدیقہؓ اور بعض صحابہ کا جو اسبات کے قائل ہیں کہ معراج روحانی تھی نہ جسمانی۔

دوسرا ۔: مذہب چند اکابر دین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معراج بیت المقدس تک جسمانی تھی اور وہاں سے ملاء اعلیٰ تک روحانی۔

تیسرا: مذہب عام جو سب میں مشہور ہے کہ تمام معراج جسمانی تھی۔ میری یہ رائے ہے کہ جہاں تک اس مسئلہ پر اور قرآن مجید و احادیث پر غور کیا جاتا ہے تو مذہب حضرت قرآن مجید و احادیث پر غور کیا جاتا ہے تو مذہب حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ٹھیک اور درست معلوم ہوتا ہے وہی مذہب میں نے اختیار کیا ہے۔ پس جو شخص اس معاملہ میں جو الفاظ طنز میری نسبت کہتا ہے درحقیقت حضرت عائشہ صدیقہؓ اور بعض صحابہ کی نسبت کہتا ہے جن کا وہ مذہب ہے۔

شق صدر کی نسبت بھی چند مذہب ہیں۔ بعضوں کا قول ہے کہ پانچ دفعہ شق صدر واقعہ ہوا اکثروں کا قول ہے کہ ایک دفعہ ایام طفولیت میں واقع ہوا۔ پادریوں نے ان روایات صغیفہ غیر معتبرہ کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ نعوذ باللہ آں حضرت صلعم کو صرع کی بیماری تھی اور حالت صرع میں جو کیفیت واقع ہوتی تھی اسی کو راویوں نے شق صدر تعبیر کیا ہے۔ میں نے ان تمام روایتوں کی بقدر اپنی طاقت کے تحقیقات کی اور معلوم ہوا کہ وہ روایتیں محض نامعتبر ہیں۔ تیسرا مذہب محققین کا یہ تھا کہ واقعہ شق صدر ایک جزو ہے ان تمام واقعات کا جو شب معراج کو واقع ہوئے تھے یہی روایت میرے نزدیک صحیح و معتبر تھی۔ یہی

مذہب میں نے اختیار کیا ہے۔ پس اب جناب سید الحاج اپنے دل کے بخارات نکالنے کو جو چاہیں سو لکھیں۔ خدا ان سے سمجھے گا اور جو کہ وہ دلوں کا حال جاننے والا ہے اس کے سامنے ریا کاری کسی کی پیش نہ جاوے گی۔ میں اپنے اعمال و نیت کی ضرور جزا یا سزا پاؤں گا اور جناب سید الحاج اپنے اعمال و نیت کی ضرور جزا یا سزا پاویں گے۔ نہ وہ میری قبر میں سوویں گے نہ میں ان کی قبر میں سوؤں گا۔ پس اتنی بات کو جتنا وہ چاہیں بڑھا کر لکھیں۔

مجھے امید ہے کہ جو کوئی میری اس تحریر کو دیکھے گا تعجب کرے گا کہ جناب سید الحاج نے کیوں ایسے سخت اور محض غلط بہتان مجھ پر کیے ہیں، مگر ظاہرا اس کے دو سبب معلوم ہوتے ہیں۔ اول صرف اس خیالی اور بیاصل خوشی کا حاصل کرنا کہ لوگ جناب سید الحاج کو کہیں کہ واہ کیا مسلمان ہیں۔ حضرت مسلمان عالم ایسے ہی ہوتے ہیں۔ جب بدایوں میں تشریف لے جاتے ہوں گے تو دو چار محلّہ کے آدمی ان کو کہتے ہوں گے کہ واہ کیا لکھا ہے اور جناب سید الحاج خوش ہوتے ہوں گے، دگر ہیچ۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ جناب سید الحاج نے جب یہ رسالہ لکھا ہے قریب اسی زمانے کے حج کو تشریف لے جانے والے تھے۔ انہوں نے خیال کیا ہو گا کہ لاؤ حج کو جاتے ہی ہیں۔ جتنے گناہ کرنے ہیں سب کر لیں۔ حج کے بعد تو سب پاک ہو ہی جاویں گے۔ جیسا کہ بعض آدمی جب مسہل لینا چاہتے ہیں تو خوب بد پرہیزی کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ مسہل سے سب نکل جاوے گی، مگر جناب سید الحاج کو معلوم کرنا چاہیے کہ حج و زیارت میں جو بشارتیں آپ کو ملی ہوں ملی ہوں اور جو خطاب آپ کو ملا ہو ملا ہو جن کا تذکرہ آپ دن رات فرمایا کرتے ہیں اور حج سے آپ کے سب گناہ معاف ہو گئے ہوں اور شبلیؒ و جنیدؒ کے مرتبہ پر پہنچ گئے ہوں بلکہ اس سے بھی اعلیٰ، مگر حق العباد کبھی نہ حج سے بخشے جاتے ہیں اور نہ کسی بشارت سے۔ پس آپ نے جو اتہام مجھ پر کیے ہیں جب تک میں ہی نہ معاف کروں معاف نہیں ہو سکتے۔ پس مقتضائے ایمان داری یہ ہے کہ آپ حج دار احمد

کا احرام باندھیے اور گناہوں کی معافی چاہیے ورنہ روز جزا کو آپ کو اپنی کرتوتوں کا مزا معلوم ہو جاوے گا۔

واللہ یھدی من یشاء الیٰ صراط المستقیم.

☆............☆............☆

خدا رسول اور قیامت کے متعلق سرسید کے عقائد

(اخبار ''صدق جدید'' لکھنؤ بابت 17 اکتوبر 1960ء)

لندن سے واپس آنے کے بعد جب سرسید نے اپنا اصلاحی کام شروع کیا اور قوم کی زبون اور ابتر حالت کو بہتر بنانے کا ارادہ کیا اور علی گڈھ میں مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ کے قیام کا اعلان کیا، تو قوم نے اس مفید کام میں ان کی مدد کرنے کی بجائے ہر طرف سے ان پر نہایت زور شور کے ساتھ کفر کے فتوؤں کی بارش ہونے لگی اور مکہ معظّمہ تک سے سر سید کے کفر کے فتوے منگوائے گئے۔ غریب سید کو کافر، ملحد، بے دین بنانے والے علمائے کرام نے سارے ہندوستان کا دورہ کیا اور نہایت کوشش سے ہر جگہ کے مشہور علماء سے سر سید کے کفر پر مہریں لگوائیں۔ اسی سلسلے میں مومنین حضرت مولانا محمد قاسم نانوتومی بانی مدرسہ دیوبند کے پاس بھی پہنچے اور ان سے درخواست کی کہ آپ بھی سرسید کے کفر کی تصدیق فرما دیجیے تا کہ کسی مسلمان کو اسے کافر سمجھنے میں کوئی شک وشبہ نہ ہے۔ (اس زمانہ میں کفر کے فتووں میں یہ دفعہ لازمی ہوتی تھی۔ کہ جس شخص کے متعلق کفر کا فتویٰ دیا جا رہا ہے۔ جو شخص اسے کافر نہ سمجھے وہ بھی کافر ہے اور اس کی بیوی پر طلاق ہے) خیر جب علمائے کرام نے اس یقین واعتماد کے ساتھ سرسید کے کفر کا فتویٰ حضرت مولانا محمد قاسم کی خدمت میں پیش کیا کہ حضرت مولانا بلا چوں وچرا اور بلا تامل اس فتوے پر مہر تصدیق ثبت فرماویں گے۔ کیوں کہ

اس وقت یہ متفق علیہ مسئلہ تھا کہ: مصرع

سید احمد خاں کو کافر جاننا اسلام ہے

لیکن علمائے کرام کی حیرت کی انتہا نہ رہی اور ان کا منہ کھلا کا کھلا رہ گیا جب ان کی توقع اور امید کے بالکل برخلاف حضرت مولانا نے نہایت سنجیدگی سے فرمایا کہ ٹھہریے! پہلے میں ذاتی طور پر اس امر کی تحقیق تو کرلوں کہ سید احمد واقعی کافر ہے؟ یا لوگوں نے اسے ”کافر ذ“ بنا دیا ہے؟

اس گفتگو کے بعد حضرت مولانا نے حسب ذیل سوالات لکھ کر سر سید کو بھیجے اور ان کو لکھا کہ ان کے مختصر جوابات لکھ کر بھیج دیں۔ یہ سوال اور ان کے جوابات ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

(1) سوال: خدا کی نسبت آپ کا جو عقیدہ ہو وہ بہت مختصر طور پر چند لفظوں میں لکھ دیں۔

جواب: خدا تعالی ازلی، ابدی، مالک اور صانع تمام کائنات کا ہے۔

(2) سوال: حضرت نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق آپ کیا اعتقاد رکھتے ہیں؟

جواب: بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔

(3) سوال: قیامت کی بابت آپ کے خیالات کیا ہیں؟ جواب مختصر ہو؟

جواب: قیامت برحق ہے۔

سر سید کی طرف سے ہر سہ امور کے متعلق یہ جواب موصول ہونے پر حضرت مولانا نے علماء کرام سے فرمایا ہے کہ ”کیا تم ایسے شخص کے کفر پر مجھ سے دستخط کرانا چاہتے ہو جو پکا مسلمان ہے؟ جاؤ میں قیامت تک اس فتوے پر دستخط نہیں کروں گا۔“

استجابت دعا اور سرسید

(از ''آخری مضامین سرسید'')

مرزا غلام احمد صاحب قادیانی نے جو اشتہار 25 جون 1897ء کو جاری کیا ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ ''ایک فرقہ نیچریہ مسلمانوں کی گردش ایام سے پیدا ہوگا ہے۔ یہ لوگ قبولیت دعا سے منکر ہیں۔''

ہم جناب مرزا صاحب سے عرض کرتے ہیں کہ یہ خیال آپ کا صحیح نہیں ہے جس کو آپ نیچریہ فرقہ بتاتے ہیں۔ وہ تو ہر ایک شخص کی دعا کے قبول ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور وہ یقین کرتا ہے کہ خدا مستجاب الدعوات ہے اور وہ ہر ایک بندے کی دعا کو قبول کرتا ہے، مگر دعا کے قبول ہونے کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ اگر مسئول عنہ مقدر میں ہے تو ہو جاتا ہے اور اگر اس کا ہونا مقدر میں نہیں ہے۔ تو خدا دعا قبول کر کے دعا مانگنے والے کو ثواب آخرت دیتا ہے مگر کسی کی دعا کو وہ رد نہیں کرتا۔ پس ان کے عقیدہ کے موافق ہر شخص کی دعا قبول ہوتی ہے۔ کسی کی دعا رد نہیں ہوتی۔ آپ کا یہ لکھنا کہ یہ لوگ قبولیت دعا کے منکر ہیں۔ اس لائق ہے کہ اس پر کسی وقت خاص میں آپ دوبارہ غور فرماویں گے۔

☆............☆............☆

دعا اور اس کی قبولیت

(منقول از رسالہ ’’الدعاء والاستجابہ‘‘)

اسی مضمون میں سر سید نے بہت واضح طور پر بتایا ہے کہ دعا کے متعلق ان کا خیال اور عقیدہ کیا ہے اور وہ دعا کی قبولیت کے کیا معنی لییت ہیں اور اس باب میں قرآن مجید کی آیات کی کیا تاویل کرتے ہیں۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ سر سید کا یہ عقیدہ درست ہے یا نہیں۔ ہم تو اسے سر سید کے ایک مضمون کی حیثیت سے یہاں درج کر رہے ہیں۔ (شیخ محمد اسماعیل پانی پتی)

دعا اور ندا دو لفظ مترادف ہیں اور ان کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں۔ حضرت ذکریا علیہ السلام کے حال میں ایک جگہ خدا نے فرمایا۔ **و ذکریا اذنادیٰ ربه** ، اور یہ کافی ثبوت اس بات کا ہے کہ دعا اور ندا دو مترادف لفظ ہیں۔ خدا کو پکارنا اس کی طرف متوجہ ہونا اور اس کو حاضر سمجھنا اور اس کے الٰہ اور معبود برحق ہونے کا اقرار کرنا ہے۔ پس جو شخص کہ اس طرح پر خدا کو پکارتا ہے خدا اس کو قبول کرتا ہے قال اللہ تعالیٰ

و قال ربکم ادعونی استجب لکم . (آیت 62، المومن 40)

اور دوسری جگہ فرمایا ہے

و اذا سئالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان فالیستجیبولی و لیؤ منوابی لعلھم یرشدون . (آیت 182 ، البقر 2)

غرض کہ لفظ دعا اور ندا میں بلحاظ اس کے حقیقی معنی کے امر مسئول عنہ داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ علیحدہ بیان کیا جاتا ہے جیسے کہ ان دو آیتوں میں ہے پہلی آیت یہ ہے۔

ھنالک دعا زکریا ربہ ، قال رب ھب لی من لدنک ذریۃً طیبۃً انک سمیع الدعاء.(آیت 33 آل عمران 3)

اور دوسری آیت یہ ہے۔

و ذکریا اذنادیٰ ربہ ، رب لاتذرنی فرداً و انت خیر الوارثین. (آیت 89، الانبیاء 21)

بہت جگہ قرآن مجید میں بغیر لفظ دعا کے سوال کیا گیا ہے اور حاجت چاہی گئی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا

رب ھب لی من الصالحین فبشرناہ بغلام حلیم . (آیت 97 و 99 الصافات 37)

اور سورۃ النمل میں جو آیت ہے

امن یجیب المضطر اذا دعاہ و یکشف اسوء . (آیت 63 ، النمل 27)

اس میں بھی لفظ دعا انہیں معنوں میں آیا ہے۔ جو اور آیتوں میں آیا ہے اور مسئول عنہ پر بولا نہیں گیا ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ **اذا دعاء بکذا و کذا**۔

لیکن اگر خدا سے کچھ مانگا جائے اور سوال کیا جائے تو اس حالت میں بھی خدا کی طرف متوجہ ہونا اور اس کو معبود برحق سمجھنا لازم آتا ہے اور لفظ ندا لفظاً یا معناً اس پر مصدر ہوتا

ہے اس لیے دعا کا لفظ مسئول عنہ پر بھی بولا جاتا ہے اور لفظ دعا کے معنی **الابتهال الی الله بالسوال** کے ہو جاتے ہیں۔ یعنی عاجزی کے ساتھ خدا سے کچھ مانگنے کے اور یہی سبب ہے کہ دعا کو بمعنی اول لو یا بمعنی ثانی عبادت کہا گیا ہے۔ چناں چہ اس آیت میں

وقال ربکم ادعونی استجب لکھ ان الذین یستکبرون عن عبادتی سید خلون جهنم داخرین. (آیت 62، المومن 40)

عبادت کا لفظ مترادف دعا کے آیا ہے۔ اس لیے کہ شروع آیت میں ادعونی کا لفظ ہے تو اس کی مناسبت سے **یستکبرون** کے بعد عن دعائی آتا۔ مگر وہاں عن عبادتی آیا ہے جو کافی ثبوت ہے کہ دعا اور عبادت مترادف لفظ ہیں۔

اسی آیت کے مطابق دو حدیثیں مشکواۃ شریف میں موجود ہیں پہلی حدیث یہ ہے۔

عن النعمان بن بشیر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الدعاء هو العباد ثم قراء و قال ربکم ادعونی استجب لکھ (روا احمدؒ و الترمذی و ابوداؤد و النسائی و ابن ماجه).

دوسری حدیث یہ ہے۔

عن انس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الدعاء مخ العبادة.(رواه الترمذی)

باقی رہی استجابت دعا اگر استجابت دعا کے معنی اس سوال کا پورا کر دینے کے قرار دیے جاویں تو اس میں دو مشکلیں پیش آتی ہیں: اول یہ کہ ہزاروں دعائیں نہایت عاجزی اور اضطراری سے کی جاتی ہیں۔ مگر سوال پورا نہیں ہوتا۔ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دعا قبول نہیں ہوئی۔ حالاں کہ خدا نے استجابت دعا کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ جو امور ہونے والے ہیں، وہ مقدر ہیں۔ یعنی علم الٰہی میں ہیں اور جو نہیں ہونے والے ہیں وہ بھی علم

الٰہی میں ہیں۔ ان مقدرات کے برخلاف ہرگز نہیں ہوسکتا۔ پس اگر استجابت دعا کے معنی سوال کا پورا ہونا پورا دیے جاویں تو خدا کا یہ دعدہ کہ **ادعونی استجب لکم** ان سوالوں پر جن کا ہونا مقدر نہیں ہے کسی طرح صادق نہیں آسکتا۔

تقدیر کی دو قسمیں مبرم اور معلق 2 قرار دینا بچوں کی باتیں ہیں اور اس پر بھی کوئی فائدہ مترتب نہیں ہوتا کیوں کہ جس کو تقدیر معلق قرار دیا جاتا ہے وہ بھی بمنزلہ اسی کے ہوجاتی ہے جس کو تقدیر مبرم کہا جاتا ہے۔ **معہذا ادعونی استجب لکم** کا وعدہ عام ہے اور اس میں کوئی چیز اور کوئی شخص مستثنیٰ نہیں ہے اور جب کہ یہ ثابت ہے کہ حصول سوال منحصر مقدر پر ہے تو استجابت دعا جس کا وعدہ خدا نے کیا ہے وہ اور کوئی معنی رکھتا ہے۔

ہاں اس میں شبہ نہیں کہ بعض امور جن کا ہونا مقدر میں ہے اور ان کے لیے بھی دعا مانگی جاتی ہے وہ حاصل ہوجاتے ہیں اور ان پر استجابت کا مجازاً اطلاق کیا جاسکتا ہے جیسے کہ اس آیت میں

ھنالک دعا ذکریاگ ربه ، قال رب ھب لی من لدنک ذریة طیبةً انک سمیع الدعاء فنادته الملئکة وھو قائم یصلی فی المحراب ان اللہ یبشرک بیحییٰ مصدقاً بکلمة من اللہ و سیداً و حصوراً و نبیاًمن الصٰلحین. (آیت 33 و 34 ، آل عمران 3)

اور جیسے کہ اس آیت میں ہے

و زکریا اذنادیٰ ربه رب لاتذرنی فرداً و انت خیر الوارثین. فاستجبنا له ، ووھبنا له ، یحییٰ و اصلحنا ، زوجه ، انھم کانوا یسارعون فی الخیرات و یدعوننا رغباً و رھباً و کانو لنا خاشعین.(آیت 89و 90 ، الانبیاء 21)

حضرت ذکریا علیہ السلام کے بیٹا پیدا ہونے کو مجازاً استجابت دعا کہا جاوے گا۔ کیوں کہ بیٹا ہونا مقدر میں تھا وہ ضرور ہونا تھا۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس دعا کی نسبت

رب هب لی من الصالحين فبشرناه بغلام حليم.(آیت 98. 99، الصافات 37)

مجازاً استجابت دعا کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ بیٹا ہونا مقدرات میں سے تھا۔

اور جب کہ یہ بات محقق ہوئی کہ دعا عبادت ہے۔ جو دل سے اور خضوع وخشوع سے ہو اس کے قبول کرنے کا خدا نے وعدہ فرمایا ہے اور وہ کبھی نا قبول نہیں ہوتی۔ تو استجابت دعا کی ٹھیک مراد عبادت کے مقبول کرنے اور انسان کے دل میں جو حالت کہ صدق دل سے عبادت کرنے میں پیدا ہوتی ہے۔ اس کے پیدا ہونے کی ہوئی۔

وهذ ما وعدالله و ان الله لايخلف الميعاد.

قال الله تعالیٰ. ان الله لايضيع اجر المحسنين . (آیت 121، الوبه 9) **وقال واصبر فان الله لايضيع الجر المحسنين .** (آیت 117 . هود 11)

انی لااضيع عمل عالم منكم من ذكر او انثىٰ بعضكم من بعض . (آیت 193 . آل عمران 11)

جو معنی استجابت دعا کے میں نے بیان کیے اس کے مناسب مشکواۃ میں ایک حدیث ہے۔

عن ابی سعيد الخدری ان النبی صلی الله عليه وسلم قال ما من مسلم يدعوا بدعوة ليس فيها اثم ولاقطيعة رحم الا اعطاء الله بها احد ثلث اما ان يجعل له دعوته و اما ان يدخرها له فی الاخرة و اما ان يصرف

عنـه مـن السوه مثلها. قالو اذا فكثر قال الله اكثر رواه احمد . قوله اما ان يجعل له

اس کا یہی مطلب ہے کہ اگر وہ امر مقدر ہے تو وہ ہو جاوے گا

وقوله اما ان يدخرها فی الاخرة يه ان هی امور

پر اشارہ ہے جو مقدر نہیں ہیں اور دعا کے عبادت ہونے کے سبب اس کا ثواب آخرت میں ملے گا۔

وهـذا هـو قـوله تعالیٰ ادعونی استجب لکم و قوله ، اما ان يصرف عنه من السوه کما قال الله و يكشف السوء

اس سے یہی مراد ہے کہ وہ دعا اس قوت کو تحریک کرنے والی ہوتی ہے۔

جس سے اس رنج ومصیبت واضطرار میں جو مطلب نہ حاصل ہونے سے ہوتا ہے، تسکین دیتی ہے اور جب کہ دعا دل سے اور اپنے تمام فطرتی قواہ کو متوجہ کر کے کی جاتی ہے اور خدا کی عظمت اور بے انتہا قدرت کا خیال اپنے دل میں جمایا جاتا ہے تو وہ قوت تحریک میں آتی ہے اور ان تمام قوتوں پر جن سے اضطرار پیدا ہوا ہے اور اس مصیبت کا رنج برانگیختہ ہوا ہے۔ ان سب پر غالب ہو جاتی ہے اور انسان کو صبر واستقلال پیدا ہو جاتا ہے اور ایسی کیفیت کا دل میں پیدا ہونا لازمۂ عبادت ہے اور یہی دعا کا مستجاب ہونا ہے۔

انسان کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ جب اس پر کوئی مصیبت آتی ہے اور اس کے دل کو اضطرار ہوتا ہے تو وہ کسی کی طرف اس تمداد اور استعانت کے لیے رجوع کرتا ہے۔ اگر وہ امر ایسا ہو کہ کوئی انسان اس کی مدد کر سکتا ہے تو وہ انسان کی طرف رجوع کرتا ہے اور اگر وہ امر کسی انسان کی مدد سے بالاتر ہے تو کسی ایسی ہستی سے امداد چاہتا ہے جو اس کے نزدیک اس امر میں مدد کر سکتی ہے، مگر خدا نے ہم کو ایـاک نـعبـد و ايـاک نستعين کی

تعلیم دی ہے اوراس کالازمہ یہ ہے کہ ہم کسی امر میں سوائے خدا کے اورکسی سے مدد نہ چاہیں ۔وہ امر کیسا ہی بڑا یا کیسا ہی چھوٹا ہو۔

مشکواۃ میں یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم ليسال احد كم ربه ، حاجته كلها حتى يسال شسع نعله ادا نقطع

یعنی ہر شخص اپنی تمام حاجتیں خدا ہی سے مانگے یہاں تک کہ اگراسی کی جوتی کا تسمہ ٹوٹ جاوے تو اسکوبھی خدا سے مانگے۔پس دعا سے مقصد یہ ہے کہ ہرحال میں بندے کو خدا سے تعلق اور ہرامر میں اسی کی طرف رجوع رہے نہ کسی غیر کی طرف۔

جولوگ کہ حقیقت دعا سے اور جو حکمت اس میں ہے اس سے ناواقف ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ جب یہ امر مسلم ہے کہ جو مقدر نہیں ہیں وہ نہیں ہونے کا تو دعا سے کیا فائدہ ہے، مگراس میں چند ناسمجھیاں ہیں۔اول تو یہ معلوم نہیں کہ وہ مقدر ہے یا نہیں۔دوسرے یہ کہ وہ ایسا کہنے میں فطرت انسانی کو بھول جاتے ہیں کہ انسان کی فطرت میں یہامر داخل ہے کہ حالت اضطرار میں یا حصول مطلب کے لیے دوسرے سے استمداد کی خواہش رکھتا ہے۔بلا خیال اس کے کہ وہ ہوگا یا نہیں اور انسان کی یہ فطرت اس سے جدا نہیں ہوسکتی اور بمقتضائے اس کی فطرت کے اس کو کہا گیا ہے کہ خدا ہی سے مانگو جو مانگو۔

والله يعلم انها مقدر ام لافان لم يكن مقدرا يعطيك ثوابها و يدخرها لک فی الاخرة فامافی الدنيا يصرف عنک من السوء مثلها. فانظر ماتفعل فی امور دنياک انت تسعی بکمال جهدوا وابتهال فی حصولها و تعلم انها لاتحصل ان لم يکن مقدراً فاف لک ان قصرت فی الدعاء الی الله مع ان الله عزوجل و عدک احدی ثلث اما ان يعجل

لک دعـوتک و امـا ان یـدخرهالک فی الاخرة. واما ان یصرف عنک مـن السـوء مثلها و لهذا قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من لم یسال الله غضب علیه . (روا ه ابو هریره) مشکواة

وهـذه دعـائـی الـی الـلـه ربـنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم . (آیت 121، البقره 2)

ربـنـا و اجـعـلـنـا مسلمین لک و من ذریتنا امة مسملة لک و ارنا مناسکنا وتب علینا انک انت التواب الرحیم ، (آیت 122 . البقره 2)

ربـنا آتنا فی الدنیا و ماله ، فی الاخرة من خلاق (آیت 196 ، البقره 2)

ربـنـا آتـنـا فـی الـدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة و قنا عذاب النار . (آیت 197 ، البقره 2)

ربـنـا لا تـوأخـذنـا ان نسینا او خطانا ربنا ولاتحمل علینا اصراً کما حـمـلتـه ، عـلـی الـذیـن من قبلنا ربنا ولاتحملنا مالا طاقة لنا به واعف عنا واغـفـرلنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین. (آیت 286 . البقره 2)

ربـنـا لانـزغ قـدوبنا بعد اذهدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب . (آیت 6 ، آل عمران 3)

ربـنـا انـنـا آمـنـا فـاغـفـرلنا ذنوبنا و قنا عذاب النار. (آیت 14 ، آل عمران 3)

ربـنـا آمـن بـما انزلت و اتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاهدین . (آیت

46 . آل عمران 3)

ربنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین . (آیت 141 ، آل عمران 3)

ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانک فقناعذاب النار .(آیت 177 . آل عمران 3)

ربنا اننا سمعنا منا دیاً ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا ، ربنا فاغفرلنا ذنوبنا و کفر عنا سیآتنا و توفنا مع الابرار . (آیت 199 و 191 ، آل عمران 3)

ربنا و آتنا ما و عدتنا علیٰ رسلک و لاتخزنا یوم القیامة انک لاتخلف المیعاد . (آیت 192 . آل عمران 3)

ربنا آمنا فاکتبنا مع الشاهدین . (آیت 86 ، المائده 5)

ربنا انزل علینا مائدة من السماه تکون لنا عیداً لا اولنا و آخرنا و آیة منک وارزقنا و انت خیر الرازقین . (آیت 114، المائده 5)

ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین . (آیت 22 . اعراف 7)

ربنا لا تجعلنا مع اقوم الظالمین . (آیت 45 ، اعراف 7)

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین . (آیت 87 ، اعراف 7)

ربنا افرغ علینا صبراً و توفنا مسلمین. (آیت 123 ، اعراف 7)

ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمین . (آیت 85 . یونس 10)

ربنا آتنا من لدنک رحمة و هیئی لنا من امرنا رشداً (آیت 9 ، کهف 17)

ربنا آمنا فاغفرلنا وارحمنا وانت خیر الراحمین(آیت 111 . المومنون 23)

ربنا هب لنا من ازواجنا و ذریاتنا قرة اعین و اجعلنا للمتقین اماماً . (آیت 74 ، فرقان 25)

ربنا اغفرلنا و لا خواننا الذین سبقونا بالایمان ولاتجعل فی قلوبنا غلاً للذین آمنوا ربنا انک رؤف الرحیم.(آیت 10 ، الحشر 59)

ربنا علیک توکلنا و الیک انبنا و الیک المصیر . (آیت 4 ، الممتحنه)

ربنا لاتجعلنا فتنة للذین کفروا واغفرلنا ربنا انک انت العزیز الحکیم . (آیت 5 الممتحنه 60)

ربنا اتمم لنا نورنا واغفرلنا انک علیٰ کل شئی قدیر.(آیت 7 ، التحریم 66)

☆............☆............☆

وحی الٰہی اور نبوت کی حقیقت

وحی تو وہی ہوتی ہے جو خدا سے پیغمبر کو دی جاتی ہے مگر اگلے مفسروں نے اس کا بیان کہ وہ کیوں کر دی جاتی ہے ٹھیک طور پر نہیں کیا۔ انہوں نے خدا اور رسول کو دنیا کے بادشاہ اور وزیر کی مانند اور وحی کو بادشاہ کے کلام یا حکم یا پیغام کی مانند سمجھا ہے اور جبرئیل کو ایک مجسم فرشتہ۔ بادشاہ و وزیر میں ایلچی پیغام لے جانے والا قرار دیا ہے۔

امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں ارقام فرماتے ہیں کہ آسمان پر جبرئیل خدا کا کلام سن کر آنخضرت پر اترتے تھے اور وہ پیغام کہہ دیتے تھے پھر اس تقریر پر ان کو یہ مشکل پیش آئی کہ خدا کے کلام میں تو حروف اور آواز نہیں ہے۔ پھر جبرئیل نے وہ کیوں کر سنا ہوگا پھر اس کا جواب یہ دیا ہے۔ کہ ممکن ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبرئیل میں ایسی سماعت پیدا کی ہو کہ وہ عبارت میں اس کی تعبیر کر سکے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خدا نے لوح محفوظ میں اسی ترتیب سے قرآن پیدا کر دیا ہو اور جبرئیل نے اس کو پڑھ کر یاد کر لیا ہو۔ یا یہ ہوا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبرئیل نے بھی اسی کے ساتھ آواز ملالی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبرئیل کو بتا دیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کر دیتی ہے۔

یہ تقریریں ہمارے علمائے قدیم کی اسی قسم کی تقریریں ہیں جن پر آج لوگ ہنستے ہیں اور قرآن مجید اور مذہب اسلام کو مثل اس تقریر کے لغو سمجھتے ہیں۔ امام صاحب نے اس بات پر غور نہیں فرمایا ہے کہ خدا تعالیٰ نے آنخضرت ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ میں سے

پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ آونچی نیچی آوازیں نکلتی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی جو خدا کا کلام سن لیتے اور سمجھ لیتے تا کہ اس تکلیف کی کہ جبرئیل سنیں پھر اس کی عبارت بنائیں پھر آنحضرت کو آ کر سنائیں حاجت نہ رہتی اس کی بھی تشریح امام صاحب نے نہیں فرمائی کہ ان اونچی نیچی آوازوں سے آواز ملا لینے کے بعد جبرئیل کو خدا نے کیوں کر بتایا کہ یہ وہی عبارت ہے۔ آیا انھی نیچی اونچی آوازوں سے، ان سے تو جاننا محال تھا کیوں کہ دور لازم آتا ہے۔ پھر اور کسی طرح بتایا ہوگا۔ مگر پہلے ہی اسی طرح بتایا ہوتا۔

ولا شک ان هذا صفوات لیس لهافی الاسلام نصیب .

نبوت کو بھی علماء متقدمین نے ایک عہدہ سمجھا ہے کہ خدا جس کو چاہتا ہے یا جس کو منتخب کرتا ہے، دے دیتا ہے۔ جیسے بادشاہ اپنے بندوں میں سے کسی کو وزیر کسی کو دیوان کسی و بخشی کر دیتا ہے اور وہ کسی منصب کو لے کر وہ کام شروع کرتا ہے اور مبعوث ہونے کے ٹھیک یہی معنی انہوں نے سمجھے ہیں۔

مگر میری سمجھ یہ نہیں ہے۔ میں نبوت کو ایک فطری چیز سمجھتا ہوں۔ نبی گو اپنی ماں کے پیٹ ہی میں کیوں نہ ہو نبی ہوتا ہے۔ **النبی نبی ولو کان فی بطن امه** ۔ جب پیدا ہوتا ہے تو نبی ھی پیدا ہوتا ہے۔ جب مرتا ہے تو نبی ھی مرتا ہے۔

نبی کا لفظ یہودیوں میں زیادہ تر مستعمل تھا وہ اس کو لفظ نباہ سے مشتق کرتے تھے۔ جس کے معنی خبر دینے ہیں۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ انبیاء مثل نجومیوں کے دنیا کی باتوں میں سے غیب کی بات یا آئندہ ہونے والی باتیں بتا دیتے ہیں۔ شاید اتنا فرق سمجھتے ہوں کہ نجومی ستاروں کے حساب یا شیطانوں کے اسرار بتاتے تھے اور انبیاء ربانی کرشمہ سے۔ پس جو شخص کہ پیشین گوئی نہیں کرتا تھا اس کو نبی یا پیغمبر نہیں کہتے تھے۔ مگر اسلام میں

اور مسلمانوں میں یہ خیال نہیں ہے وہ ان سب کو جن پر خدا نے وحی نازل کی ہے نبی جانتے ہیں اور پیغمبر مانتے ہیں۔ گو کہ اس نے کوئی بھی پیشین گوئی نہ کی ہو۔ بلکہ مذہب اسلام تو یہ بتاتا ہے کہ

لایعلم الغیب الاھو.

یہی سبب ہے کہ قرآن مجید میں ہر ایک صاحب وحی کو نبی یا پیغمبر کہا گیا ہے۔ جن میں سے اکثر کو جیسے داؤد و سلیمان کو یہودی نبی نہیں کہتے۔

بہر حال اس لفظی بحث کو جانے دو۔ نبوت در حقیقت ایک فطرت چیز ہے جو انبیاء میں بمقتضائی ان کی فطرت کے مثال دیگر قوائے انسانی کے ہوتی ہے۔ جس انسان میں وہ قوت ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے اور جو نبی ہوتا ہے اس میں وہ قوت ہوتی ہے جس طرح کہ تمام ملکات انسان اس کی ترکیب و اعضاء دل و دماغ و خلقت کی مناسبت سے علاقہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح ملکہ نبوت بھی اس سے علاقہ رکھتا ہے۔ یہ بات کچھ ملکہ نبوت ہی پر موقوف نہیں ہے۔ ہزاروں قسم کے جو ملکات انسانی ہیں بعضی دفعہ کوئی خاص ملکہ کسی خاص انسان میں از روئے خلقت و فطرت کے ایسا قوی ہوتا ہے کہ وہ اسی کا امام یا پیغمبر کہلاتا ہے لوہار بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے۔ شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے۔ ایک طبیب بھی اپنے فن طب کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے۔ مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاقی انسان کی تعلیم و تربیت کا ملکہ بمقتضائے اس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتی ہے وہ پیغمبر کہلاتا ہے اور جس طرح کہ اور قوائے انسانی بمناسبت اس کے اعضاء کے قوی ہوتے جاتے ہیں اسی طرح یہ ملکہ بھی قوی ہوتا جاتا ہے اور جب اپنی پوری قوت پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے وہ ظہور میں آتا ہے جو اس کا مقتضی ہوتا ہے جس کو عرف عام میں بعثت سے تعبیر کرتے ہیں۔

خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبرئیل کہتے ہیں اور کوئی ایلچی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کا دل ہی وہ آئینہ ہوتا ہے جس میں تجلیات ربانی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ اس کا دل ہی وہ ایلچی ہوتا ہے جو خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے وہ خود ہی مجسم چیز ہوتا ہے جس میں سے خدا کے کلام کی آوازیں نکلتی ہیں۔ وہ خود ہی کان ہوتا ہے جو خدا کے بے حرف و بے صوت کلام کو سنتا ہے۔ خود اسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے۔ اس کا عکس اس کے اس دل پر پڑتا ہے جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے اس کو کوئی نہیں بلواتا بلکہ وہ خود بولتا ہے اور خود ہی کہتا ہے

وما ینطق عن الویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ.

جو حالات وارادات ایسے دل پر گزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرت انسان اور سب کے سب قانون فطرت کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنا کلام نفسی ان ظاہری کانوں سے اسی طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔

ان واقعات کے بتلانے کو اگرچہ یہ قول یاد آتا ہے کہ قدر ایں بادہ ندانی بخدا تا بہ بخشی۔ مگر ہم بطور تمثیل کے گو وہ کیسی ہی کم رتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہزاروں شخص ہیں جنہوں نے مجنونوں کی حالت دیکھی ہوگی۔ وہ بغیر بولنے والے کے اپنے کانوں سے آوازیں سنتے ہیں۔ تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی آنکھوں سے اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ وہ سب انھی کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف اور اس میں مستغرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس ایسے دل کو جو فطرت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت پر مصروف اور اس میں

مستغرق ہو۔ ایسی واردات کا پیش آنا کچھ بھی خلاف فطرت انسانی نہیں ہے۔ ہاں ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ پہلا مجنوں ہے اور پچھلا پیغمبر۔ گو کہ کافر پچھلے کو بھی مجنوں بتاتے تھے۔

پس وحی وہ چیز ہے جس کو قلب نبوت پر بسبب اسی فطرت نبوت کے مبدء فیاض نے نقش کیا ہے۔ وہی انتعاش قلبی کبھی مثل ایک بولنے والی آواز کے انہیں ظاہری کانوں سے سنائی دیتا ہے۔ اور کبھی وہ نقش قلبی دوسرے بولنے والے کی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ مگر بجز اپنے آپ کے نہ وہاں کوئی آواز ہے نہ بولے والا ۔ خدا نے بہت سی جگہ قرآن میں جبرئیل کا نام لیا ہے۔ مگر سورۃ بقر میں اس کی ماہیت بتا دی ہے جہاں فرمایا ہے کہ جبرئیل نے تیرے دل میں قرآن کو خدا کے حکم سے ڈالا ہے۔ دل پر اتارنے والی یا دل سے ڈالنے والی وہی چیز ہوتی ہے۔ جو خود انسان کی فطرت میں ہو۔ نہ کوئی دوسری چیز جو فطرت سے خارج اور خود اس کی خلقت سے جس کے دل ڈالی گئی ہے۔ جدا گانہ ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسی ملکہ نبوت کا جو خدا نے انبیاء میں پیدا کیا ہے جبرئیل نام ہے۔ یہی مطلب قرآن کی بہت سی آیتوں سے پایا جاتا ہے۔ جیسے کہ سورۃ قیامۃ میں فرمایا ہے کہ ''ان علینا جمعه و قرآنه ''' یعنی ہمارا ذمہ ہے۔ وحی کو تیرے دل میں اکٹھا کر دینے اور اس کے پڑھ دینے کا فاذا قرانا ه فاتبع قرآنه ' پھر جب ہم اس کو پڑھ چکیں تو اس پڑھنے کی پیروی کر۔ ثم ان علینا بیانه ، پھر ہمارا ذمہ ہے اس کا مطلب بتانا۔ ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اور پیغمبر میں کوئی واسطہ نہیں ہے خود خدا ہی پیغمبر کے دل میں وحی جمع کرتا ہے۔ وہی پڑھتا ہے۔ وہی مطلب بتاتا ہے اور یہ سب کام اسی فطری قوت نبوت کے ہیں جو خدا تعالیٰ نے مثال دیگر قوائے انسان کے انبیاء میں بمقتضائے ان کی فطرت کے پیدا کی ہے۔ اور وہی قوت ناموس اکبر ہے اور وہی قوت جبرئیل پیغامبر۔

اسی طرح خدا تعالیٰ سورۃ النجم میں فرماتا ہے۔

وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ یعنی محمد صلی اللهة علیه وسلم

اپنی خواہش نفس سے نہیں کہتا۔ مگر یہ تو وہ بات ہے جو اس کے دل میں ڈالی گئی ہے۔ **علمه ، شدید القویٰ ذو مرۃ** ۔ پھر ٹھہرا اور وہ بہت بلند کنارہ پر تھا۔ **ثم دنی فتدلیٰ** ۔ پھر پاس ہوا اور ادھر کھڑا ہوا۔ فکان قاب قوسین او ادنی ۔ پھر دو کمانوں یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گا ی۔ فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ ۔ پھر اپنے بندہ کے دل میں ڈالی وہ بات جو ڈالی۔ یہ تمام مشاہد ، اگر ان ہی ظاہری آنکھوں سے تھا تو وہ عکس اپنے تجلیات ربانی کا تھا۔ جو بمقتضائے فطرت انسان و فطرت نبوت دکھائی دیتا تھا اور دراصل بجز ملکہ نبوت کے جس کو جبرئیل کہو یا اور کچھ، کچھ نہ تھا۔

علماء اسلام نے انبیاء اور عام انسانوں میں بجز اس کے کہ ان کو ایک عہدہ مل گیا ہے جو ممکن تھا کہ ان میں سے بھی کسی کو مل جاتا اور کچھ فرق نہیں سمجھا اور اسی لیے اشاعرہ و ما تریدیہ نے نبی اور امت کی مثال سلطان و رعیت کی سمجھی ہے۔ مگر میری سمجھ میں یہ مثال ٹھیک نہیں ہے۔ نبی اور امت کی مثال راعی و غنم کی سی ہے۔ گو نبی و امت انسانیت میں شریک ہیں۔ جیسے کہ راعی و غنم حیوانیت میں۔ مگر نبی و امت میں فطرت نبوت کی ایسی ہی فصل ہے جیسی کہ راعی و غنم میں ناطقیت کی۔

قرآن مجید کا نجماً نجماً نازل ہونا بھی بڑی دلیل اس بات کی ہے کہ وہ بمقتضائے اسی فطرت کے نازل ہوا ہے۔ ہم بمقتضائے فطرت انسانی یہ بات دیکھتے ہیں کہ تمام ملکات انسانی کسی محرک یعنی کسی امر کے پیش آنے پر اپنا کام کرتے ہیں۔ اسی طرح ملکہ نبوت بھی جبھی اپنا کام کرتا ہے جب کہ کوئی امر پیش آتا ہے ہمارے دل میں سینکڑوں مضمون ہوتے

ہیں۔سینکڑوں نصیحتیں ہوتی ہیں۔اشعار یاد ہوتے ہیں۔دوستوں کی صورتیں اور مکانوں، باغوں اور جنگلوں کی تصویریں دماغ میں موجود ہوتی ہیں۔مگر جب تک ان پر متوجہ ہونے کا کوئی سبب نہ ہو وہ سب بے معلوم رہتی ہیں۔یہی حال ملکہ نبوت کا ہے۔نبی مع اپنے ملکہ نبوت کے موجود ہوتا ہے کھاتا ہے، پیتا ہے، سوتا ہے، جاگتا ہے۔دنیوی باتیں جن کو نبوت سے کچھ تعلق نہیں اسی طرح پر کرتا ہےجس طرح کہ اور تمام انسان کرتا ہے۔اسی باریک دقیقہ کیطرف خدانے اشارہ کرنے کو اپنے نبی کی زبان سے یہ کہوایا کہ

انا بشر مثلکم یو حیٰ الی انما الھٰکم اله واحد

اور خود آنحضرت نے فرمایا کہ۔

انما انا بشر اذا امر تکم بشئی من امر دینکم فخذوا به واذاامر تکم بشیئی من رای فانما انا بشر . (رواہ مسلم)

یعنی میں بھی تو انسان ہی ہوں جب تم کو تمہارے دین کی کسی بات کا حکم دوں تو اس کو مان لو اور جب میں کوئی بات اپنی رائے سے کہوں تو بیشک میں بھی انسان ہوں۔

☆............☆............☆

نبوت ایک امر فطری ہے

یہ بھی ایک دقیق مسئلہ ہے ہم نے جا بجا بیان کیا ہے کہ نبوت بطور ایک ایسے منصب کے نہیں ہے جسے کہ کوئی بادشاہ کسی کو کوئی منصب دے دیتا ہے بلکہ نبوت ایک فطری امر ہے اور جس کی فطرت میں خدا نے ملکہ نبوت رکھتا ہے وہی نبی ہوتا ہے اور اس بات کو ہم نہیں جانتے کہ سب انسان ایک سے ہوتے ہیں اور ان میں سے جس کو خدا چاہتا ہے نبی اور پیغمبر کر دیتا ہے۔

یہ تحقیق کچھ ہماری پیدا کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اس باب میں قدیم سےعلماء کی دو رائیں ہیں بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ سب انسان برابر ہیں ان میں سے اللہ جس کو چاہتا ہے درجہ نبوت دے دیتا ہے اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ نبی از روئے فطرت وخلقت کی نبی ہوتا ہے۔ چناں چہ اسی آیت کی تفسیر میں امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں یہ دونوں قول نقل کیے ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی اس مقام پر ان دونوں قولوں کو نقل کر دیں وہ لکھتے ہیں کہ

واعلم ان الناس اختلفوا فی ھذہ المسئلة فقال بعضھم النفوس و الا رواح متساویة فی تمام الماھیة فحصول النبوة والرسالة لبعضھا دون البعض تشریف من اللہ و احسان و تفضل و قال الاخرون بل النفوس البشریة مختلفة بجواھرھا و ماھیا تھا قبعضھا خیرة ظاھرة من علایق الجسھانیات مشرقة بالا نوار الھیة مستعلیة منورة و بعضھا خسیسة

كدرة محبة للجسمانيات فالنفس مالک تکن من القسم الاول لم تصلح لقبول الوحی والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة و النقصان و القوة واضعف الیٰ مراتب لانهاية لها فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة فمنهم من خصلت له معجزة واحد ة او اثنتان و حصل له له تبع عظيم و منهم من كان الرفق غالبا عليه و منهم من كان التشديد غالبا عليه (تفير كبير)

یعنی یہ بات جاننی چاہیے کہ اس مسئلہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ نفوس اور ارواح تمام ماہیت میں سب برابر ہیں پس نبوت اور رسالت کا ایک کو ملنا اور دوسرے کو نہ ملنا خدا کی طرف سے شرف دینا اور احسان کرنا اور بزرگی دینا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ نفوس بشری اپنے جوہر اور اپنی اور ماہیت میں مختلف ہیں۔ بعضے ان میں سے برگزیدہ اور علائق جسمانیات سے پاک اور انوار المیمہ سے روشن اور بلند درجہ پر منور ہوتے ہیں۔ اور بعضے ان میں سے حسیس اور گدلے جسمانیات سے محبت کرنے والے ہوتے ہیں۔ پس نفس جب تک کہ قسم اول سے نہ ہو وہ وحی اور رسالت کے قبول کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پھر قسم اول میں زیادتی اور کمی اور قوت اور ضعف کے ان درجوں تک جن کی کچھ انتہا نہیں ہے اختلاف واقع ہوتا ہے اور اسی وجہ سیر سولوں کے درجے مختلف ہوتے ہیں ان میں سے بعضے ہیں جن کو معجزات قویہ حاصل ہوتے ہیں اور ان کے پیرو بہت تھوڑے ہوتے ہیں اور بعض ان میں سے وہ ہوتے ہیں جن کو ایک دو معجزے حاصل ہوتے ہیں اور ان کے پیرو بہت سے ہو جاتے ہیں اور ان میں سے بعضوں پر نرمی غالب ہوتی ہے اور ان میں سے بعضوں پر تشدد غالب ہوتا ہے۔

گو اس تقریر میں ماہیت نفوس بشری میں تفرقہ کرنا شاید غلطی ہو خصوصاً ان لوگوں

کی رائے میں جو تمام نفوس حیوانی کی ماہیت کو متحد مانتے ہیں اور تفاوت مدارج کا اس کی صورت نوعیہ پر قرار دیتے ہیں جس سے وہ نفس متعلق ہے تاہم حاصل اس تقریر کا جو امام صاحب نے لکھی ہے یہی ہے کہ انبیاء میں از روئے خلقت و پیدائش وفطرت کے ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کے سبب سے وہ نبی ہوتے ہیں اس لیے خدا نے فرمایا کہ'' **اللہ اعلم حیث یجمل رسالۃ**'' غرض کہ اس مطلب کو امام صاحب نے کسی تقریر سے بیان کیا ہو اور ہم نے کسی تقریر سے۔ مطلب دونوں کا متحد ہو جاتا ہے۔ اگر فرق رہتا ہے تو اس قدر رہتا ہے کہ ہمارے نزدیک جو ملکہ نبوت فطرت میں رکھا گیا ہے وہ اپنے وقت معین پر اسی طرح ظہور کرتا ہے جس طرح درخت میں سے پھول پھل اپنے وقت میں اس کے قوی ہو جانے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جو بعثت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور امام صاحب کی تقریر کے مطابق باوصف فطرت کے موجود ہونے کے وہ فطرت رسالت دیے جانے کی محتاج رہتی ہے۔ اسی سبب سے ہم تو کہتے ہیں کہ **النبی نبی فی بطن امہ** اور امام صاحب یوں کہیں گے کہ بعض الانسان **قابل للنبوۃ فی بطن امہ اما ان یوتی اولا**۔

شاہ ولی اللہ صاحب بھی تفہیمات میں اس رائے کے موید معلوم ہوتے ہیں انہوں نے صاف لکھ دیا ہے کہ یہ رائے کہ نبوت محض خدا کا فضل ہے قرون اولیٰ کی نہیں ہے چناں چہ شاہ صاحب کا قول یہ ہے کہ:

حقیقۃ النبوۃ ان یرید اللہ بعبادہ اصلاحا فیتدلیٰ الیھم بوجود یشبہ الوجود العرضی قایم برجل زکی الفطرۃ تام الاخلاق نتبہ منہ اللطیفۃ الانسانیۃ لایقال ذھب علماء اھل السنۃ الیٰ ان النبوۃ محض فضل من اللہ تعالیٰ من غیر خصوصیۃ من العبد و انت تثبت لھم خصوصیۃ فی استعدادھم لانا نقول ھذا قول نشاء بعد القرون المشھود لھا بالخیر فان

مـدلـول الـكتاب و السنة وما اجمع عدليه السلف هو ان الخصوصية التی تـرجـع الـیٰ کثـرـة الـمـال و صـاحبة الـوجه وغير ذالک من صفات التی يـفـتـخـربهـا الـعـامة لادخـل لها فی انبوة و كان لكفار يقولون اما كان الله يـجـدر رجـلا لرسالة سوی يتيم ابی طالب لولا انزل القرآن علی رجل من الـقـريتيـن عـظـيـم فـكشف الله تعالیٰ الشبه و اشبع فی الرد و اما الصفات البـاطـنية التـی يتـكـلـم فيهـا فـلا شبهة ان الانبياء اتم الخلق فيها و اقواهم اخـلاقـا و واذكـاهـم نفسا من انكرذالک لايسحق ان يتكلم به لعبده عن سيـرالا نبياء راسا الاترى ان هرقل كيف قال و كذالک الا نبياء تبعث فی نسـب قـومهـا و بالجملة فلا لرسالة ركنان ركن قابلية من الرسول و ركن تدل و تدبير من المرسل (تفهيهات)

یعنی۔نبوت کی یہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی اصلاح کا ارادہ کرے اور ان کی طرف ایک خاص توجہ اور عنایت مائل کرے (تدلی کے لغوی معنی ہیں ڈول کا کنوئیں میں لٹکانا) بہ سبب وجود کے جو قائم ہو ایک انسان کامل اور پاک طینت عمدہ خصلت میں جس کا لطیفہ انسانی بیدار اور خبردار ہو۔

یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ سب علمائے اسلامیہ کا یہ قول ہے (کہ نبوت محض خدا کا فضل ہے بندہ کی خصوصیت کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے اور اس تمھاری تقریر سے ان کے لیے ایک خصوصیت استعداد کی ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قول بہت پیچھے بعد انقضائے قرون مشہور لہا بالخیر کے پیدا ہوا ہے کہ کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع سلف سے یہ ثابت ہے کہ خصوصیت کثرۃ مال اور خوبی چہرہ اور ایسی ہی اور صفات جن کو عام لوگ موجب فخر جانتے ہیں) نبوت میں کچھ دخل نہیں ہے کفار یہ کہا کرتے تھے کہ خدا کو اس ابو

طالب کے یتیم کیس وا کوئی آدمی رسالت کے لیے نہ ملا کیوں نہ اتارہ گیا یہ قرآن ان دونوں شہروں کے کسی بڑے آدمی پر خدا تعالیٰ نے اس شبہ کو کھول دیا اور صاف طرح سے ان کے قول کو رد کر دیا اور صفات باطنیہ جن میں ہم کلام کرتے ہیں وہ بلاشبہ انبیاء میں بہت زیادہ تھیں انبیاء سب خوبیوں کے پوری طرح سے جامع تھے۔ان کے الخاق بہت اچھے تھے وہ نہایت پاک ذات تھے جو اس کا منکر ہے وہ کسی طرح اس لائق نہیں ہے کہ اس سے کلام کیا جاوے کہ وہ انبیاء کے خصائل اور خوبیوں سے بالکل دور ہے۔کیا نہیں معلوم ہے کہ ہرقل نے کہا تھا کہ انبیاء ایسے ہی ہوتے ہیں اپنی قوم کے عمدہ خاندان میں سے بھیجے جاتے ہیں حاصل کلام یہ ہے کہ رسالت کے دو رکن ہیں ایک رکن استعداد اور قابلیت نبی کا اور دوسرا رکن توجہ اور عنایت اور تدبیر الٰہی کا۔

☆............☆............☆

معجزہ کی حقیقت

ہم اس مضمون میں معجزہ کی حقیقت کے متعلق اپنے خیالات کا کچھ اظہار کرنا چاہتے ہیں مگر جب تک لفظ معجزہ کی تعریف اور مراد متعین نہ ہو جاوے اس وقت تک اس پر بحث نہیں ہو سکتی۔

علامہ سید شریف نے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ

" المعجزة عندنا مایقصدبه تصدیق مدعلی الرسالة و ان لم یکن خارقاً للعادة

(شرح مواقف) یعنی ہمارے نزدیک معجزہ وہ چیز ہے جس لیں مدعے رسالت کی تصدیق ہو جاوے اور گو وہ امر بطور خرق عادت کے نہ ہو۔'' اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص نیمدعی رسالت سے کہا کہ اس وقت مینہ برس جاوے تو میں تم کو نبی برحق مان لوں گا چناں چہ بادل آیا اور مینہ برسنے لگا۔ سید شریف کے قول کے مطابق یہ مینہ برسنا معجزہ ہوا۔ مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس طرح پر متصل یا متعاقب واقع ہونا دو قدرتی واقعوں کا سوائے سچے نبی کے اور کسی سے یا مدعی کاذب سے ظہور میں نہیں آ سکتا۔

علاوہ اس کے عام علمائے اسلام نے معجزہ کی تعریف میں اس کا خارق عادت ہونا ضروری سمجھا ہے اور خود سید شریف کو بھی جب کہ یہ فرماتے ہیں کہ'' گو وہ خارق عادت نہ ہو'' تو وہ بھی معجزات کا خارق عادات ہونا تسلیم کرتے ہیں صرف خارق عادت ہونا لازمی نہیں قرار دیتے۔

عادت سے مراد یہ ہے کہ ایک کام ہمیشہ ایک طرح ہوتا رہتا ہو اور اس کے اسباب بھی یکساں طریقہ پر جمع ہوتے رہتے ہوں اور جب وہ اسباب جمع ہو جاویں تو بلا تفاوت اس امر کا ظہور ہو جاوے۔

خرق عادات کے دو معنی ہو سکتے ہیں: اول یہ کہ جو امر ہمیشہ بطور عادت مستمرہ کے یکساں طور پر ہوتا رہتا ہے اور بطور عادت مالوفہ کے ہو گیا ہے اس کے برخلاف کوئی امر وقوع میں نہ آوے۔ مثلاً آسمان پر سے خون کیمشابہ کوئی شے برسے یا پتھر کا ٹکڑا گرے گو کہ ایسا ہونے کےلیےکوئی سبب امور طبعی میں سے ہو۔

دوسرے یہ کہ سپر نیچرل ہو یعنی خارج از قانون قدرت یعنی اللہ تعالیٰ نے جو قاعدہ اور قانون وقوع واقعات اور ظہور حوادث کا مقرر کیا ہے اور عادت اللہ اسی کے مطابق جاری ہے اس کے برخلاف وقوع میں آوے۔

پہلے معنوں پر بطور اصطلاح یا مجز کے رق عادت کا اطلاق کیا جانا ممکن ہے مگر حقیقۃً اس پر خرق عادت کا اطلاق نہیں ہوسکتا اس لیے اس کا وقوع بھی اس کے اسباب کے اجتماع پر منحصر ہے اور عادت میں داخل ہے نہ خرق عادت میں کیوں کہ جب اس کے اسباب جمع ہو جاویں گے تو یکساں طریقہ پر اس کا وقوع ہوگا گو کہ کیسا ہی نادر الوقوع ہو۔

مثلاً عادت یہ ہے کہ جب شیشہ ایک بلندی سے جس سے اس کو پورا صدمہ پہنچے ہاتھ سے چھوٹ پڑتا ہے تو ٹوٹ جاتا ہے ایک دفعہ ہمارے ہاتھ سے شیشہ چھوٹ پڑا اور نہ ٹوٹا۔ تو ظاہر میں خرق عادت ہوئی مگر حقیقت میں خرق عادت نہیں ہے اس لیے کہ اس کے گرنے پر تو وہ اسباب جمع نہ تھے۔ جن سے اس کو ٹوٹنے کے لائق صدمہ پہنچتا یا ایسے اسباب موجود تھے جنہوں نے اس کو اس قدر صدمہ پہنچنے سے باز رکھا۔ پس اس کا نہ ٹوٹنا درحقیقت موافق عادت کے ہے نہ بطور خرق عادت کے۔ کیوں کہ جب اس طرح کے اسباب جمع ہو

جاویں گے تو کوئی شیشہ بھی ہاتھ سے چھوٹ کر گرنے سے نہیں ٹوٹنے کا۔

یا مثلاً ایک شخص نے ایک شخص کو آنکھ بھر کے دیکھا اور وہ بیہوش ہو گیا یا اس نے بہرے کے کانوں میں انگلیاں ڈال دیں یا اندھے کی آنکھوں پر ہاتھ پھیرا اور وہ بہرا سننے اور وہ اندھا دیکھنے لگا۔ پس اس کا سبب کوئی ایسی قوت ہے جو انسانوں میں موجود ہے اور اسی قوت کی قوت سے اس نے یہ کام کیا ہے تو اس پر خرق عادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ انسان اپنی قوت کو کام میں لانے کے لائق کر لے گا وہ بھی ویسا ہی کر دے گا۔ پس یہ بات حقیقتاً کچھ خرق عادت نہ ہوئی بلکہ عین عادت ہوئی۔

علاوہ اس کے اگر ہم مجازاً ایسے واقعات پر خرق عادت کا اطلاق بھی کریں تو وہ معجزہ کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتا کیوں کہ معجزے یا کرامات کو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہونا لازم ہوا گ۔ مگر جب ان واقعات کا وقوع اجتماع اسباب پر منحصر ٹھیرا تو اس کی تخصیص شخص دون شخص باقی نہیں رہتی۔

واقعات اور حادثات ارضی وسماوی موافق اس قانون قدرت کے جو خدا تعالیٰ نے ان میں رکھا ہے یکے بعد دیگرے واقع ہوتے رہتے ہیں۔ پس کسی امر کے بعد کسی واقع ہی ا حادثہ ارضی وسماوی کا اظہر ہونا کسی معجزہ میں شامل نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس کا ظہور اسی عادت پر ہوتا ہے جو خدا تعالیٰ نے قانون قدرت کے بموجب اس میں رکھی ہے۔

بعض عالوں نے کہا ہے کہ جو معجزات اور کرامتیں انبیاء اور اولیاء سے ظہور میں آتی ہیں وہ بغیر موجود ہونے اسباب کے ظہور میں نہیں آتیں مگر خدا تعالیٰ بہ سبب اپنی مہربانی کے جو ان بزرگوں پر رکھتا ہے فی الفور اسکے ظہور کے اسباب مہیا کر دیتا ہے کیوں کہ وہ اسباب مہیا کرنے پر قادر ہے کما قبل'' **اذا اراد شیئاً ھیئاً اسبابہ** ''بعضوں کا یہ عقیدہ ہے کہ، خدا تعالیٰ کو کسی چیز کے پیدا کرنے کے لیے اس کے اسباب کے مہیا کرنے کی ضرورت ہی نہیں

ہے۔

" ان اللہ علیٰ کل شئی قدریر " اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون "

ہاں یہ سب سچ ہے مگر وہ ان سب چیزوں کو اسی طرح پر کرتا ہے جو اس نے قانون قدرت کا قاعدہ بنایا ہے اور ان الفاظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اس قانون قدرت کے قاعدہ کے برخلاف کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب جو

حجۃ اللہ البالغہ میں بہ تحت باب الابداع و الخلق خاصیت

جس چیز میں رکھی ہے اس کو نہیں بدلتا

حیث قابل. و جرت عادۃ اللہ تعالیٰ ان لاتنفک الخواص عما جعلت خواص لھا.

مگر اس کے بعد کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے بہ لحاظ تدبیر عالم کے اور شر کے رفع ہونے کے ان قوی یعنی خاصیتوں میں قبض وبسط واحاطہ والہام سے تصرف کرنا بندوں پر مقتضائے رحمت کا قرار دیا ہے۔ بعض کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جب دجال آوے گا تو ایک مسلمان کو قتل کرنا چاہے گا اور باوجود آلہ قتل کے درست ہونے کے وہ قتل نہ ہو سکے گا۔ بسط کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ زمین پر پاؤں مارنے سے خدا نے حضرت ایوب کے لیے ایک چشمہ پیدا کر دیا جس میں نہانے سے ان کی بدن میں جو بیماری تھی جاتی رہی !!! احالہ کی مثال یہ دی ہے کہ خدا نے حضرت ابراہیم پر آگ کو ٹھنڈی ہوا کر دیا اور الہام کی مثال میں کشتی کے توڑنے اور لڑکے کے مار ڈالنے اور دیوار بنانے کا قصہ لکھا ہے !!

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اول تو اس کے لیے اس کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں

ہے۔ علاوہ اس کے ان میں سے ایک مثال تو ابھی واقع ہی نہیں ہوئی باقی مثالوں کی نسبت
ثبوت باقی ہے کہ وہ اسی طرح واقع ہوئی تھیں جس طرح کہ مثال میں پیش ہوئی ہیں اور اگر
بالفرض اسی رطح واقع ہوئی تھیں تو ان میں یہ تحقیق باقی ہے کہ آیا وہ اس استدلال کی مثالیں
ہوسکتی ہیں باآں کہ وہ بالا کسی بسط کے اور بغیر کسی احالہ کے اور بغیر کسی الہام کے صرف
مطابق عام قانون قدرت کے واقع ہوئی تھیں۔

پس جب تک کہ خرق عادت کے دوسرے معنی یعنی خلافت قانون قدرت کے نہ
لیے جاویں اس وقت کت کسی واقع کا وقوع بطور معجزہ و کرامت کے تسلیم نہیں ہوسکتا۔ مگر ہم
اس کے انکار پر مجبور ہیں کیوں کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو صاف صاف بتلایا ہے کہ جو قانون
قدرت اس نے بنا دیا ہے اس میں کسی طرح تبدیل نہیں ہوسکتی نہ خدا اس میں کبھی تبدیل
کرتا ہے۔ اور نہ تبدیل کرے گا۔ خدا کا بنایا ہوا قانون قدرت اس کا عملی وعدہ ہے کہ اسی
طرح ہوا کرے گا۔ پھر اگر اس کے برخلاف ہو تو خلف وعدہ اور کذب خدا کی ذات پاک پر
لازم آتا ہے جس سے اس کی ذات پاک و بری ہے۔

خدا نے فرمایا ہے کہ

" انا کل شئی خلقناہ بقدر " (سوہ قمر آیت 49)

یعنی ہم نے ہر چیز کو ایک انداز پر پیدا کیا ہے اور فرمایا ہے

" و کل شئی عندہ ' بمقدار ' (سورۂ رعد آیت 9)

یعنی ہر چیز خدا کے نزدیک ایک اندازہ پر ہے۔ تفسیر کبیر میں امام فخر الدین رازی
نے لکھا ہے کہ

" فمعناہ بقدر و حد لایجادز ولا ینقص عنہ "

یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک اندازہ اور ایک حد پر کہ نہ اس سے بڑھتی ہے نہ کم

ہوتی ہے اور فرمایا ہے

و خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا (سورہ فرقان آیت 2)

یعنی اللہ نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا پھر مقرر کیا اس کا اندازہ ، اور یہی اندازہ قانون قدرت ہے۔

دوسری جگہ خدا نے فرمایا ہے

لاتبدیل لخلق اللہ (سورہ روم آیت 21)

یعنی اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں کے لیے بدل جانا نہیں ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ

" فلن تجد لسنة اللہ تبدیلا و لن تجدلسنة اللہ تحویلا " (سورہ ملائکہ آیت 41 و 42)

یعنی تو ہرگز نہیں پانے کا اللہ کی سنت میں ادل بدل ہونا اور نہ پاوے گا تو اللہ کی سنت میں الٹ جانا اور اسی طرح فرمایا ہے

" سنت اللہ التی قد خلت من قبل ولن تجد لسنة اللہ تبدیلا " ، (سورۃ فتح آیت 23)

اور ایک جگہ فرمایا

" قل کل یعمل علیٰ شکلمة " (سورہ اسری آیت 86)ای علیٰ طریقة التی جبل علیھا .

یعنی ہر ایک اسی طریقہ پر عمل کرتا ہے جو اس کی جبلت میں بنایا گیا ہے پس کسی کا مقدور نہیں ہے کہ جو قانون قدرت نے بنایا ہے اس کے برخلاف کوئی کر سکے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا جو ہر چیز پر قادر ہے اور جس نے خود قانون قدرت بنایا ہے وہ کیوں نہیں اگر وہ چاہے تو تمام دنیا کو اور تمام قانون قدرت کو معدوم کر کے اور ہی دنیا اور ہی قانون قدرت

پیدا کر دے مگر جو قانون قدرت کہ وہ بنا چکا ہے ان کی صداقت کے لیے ضرور ہے کہ ان میں تبدیل نہ ہو یا ان میں تبدیل نہ کرے اور اس سے اس کی قدرت کاملہ میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ جیسے کہ جو وعدہ خدا نے کیا ہے اس کے برخلاف نہیں کرتا اور اس کے سبب سے اس کی قدرت کاملہ میں نقصان لازم نہیں آتا۔

ہاں یہ بات سچ ہے کہ تمام قوانین قدرت ہم کو معلوم نہیں ہیں اور جو معلوم ہیں وہ نہایت قلیل ہیں اور ان کا علم بھی پورا نہیں ہے بلکہ ناقص ہے۔ ان کا نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی عجیب واقعہ ہو اور اس کے وقوع کا کافی ثبوت بھی موجود ہو اور اس کا وقوع معلومہ قانون قدرت کے مطابق بھی نہ ہوسکتا ہو اور اس یہ بھی تسلیم کر لینا جاوے کہ بغیر دھوکا وفریب کے فی الواقع واقع ہوا ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ بلاشبہ اس کے وقوع کے لیے کوئی قانون قدرت ہے مگر اس کا علم ہم کو نہیں کیوں کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خلاف قانون قدرت کوئی امر نہیں ہوتا اور جب وہ کسی قانون قدرت کے مطابق واقع ہوا ہے تو وہ معجزہ نہیں کیوں کہ ہر شخص جس کو وہ قانون معلوم ہو گیا ہو گا اس کو کر سکے گا۔

یہ کہنا کہ پیغمبر یا کسی بزرگ کی دعا یا ان کا ارادہ جن کو ایک خاص اراہ خدا کے ساتھ ہے اس کے وقوع کے لیے قانون قدرت ہے تسلیم نہیں ہو سکنے کا اس لیے کہ اس کے ثبوت کے لیے یا تو یہ لازم ہو گا کہ جب وہ بزرگ کسی امر کے لیے دعا یا ارادہ کریں تو ہمیشہ واقع ہو جایا کرے اور کم سے کم یہ کہ وہی خاص امر جو واقع ہوا ہے اس کے وقوع اور ان کے دعا میں لزوم ہو اور گر یہ نہیں ہے (جیسے کہ معتقدین معجزہ وکرامات بھی اس کے قائل نہیں ہیں) تو وہ قانون قدرت بھی نہیں ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے

حجة الله البالغه میں تحت باب حقیقة النبوة و خواصها

لکھا ہے کہ معجزات اور استجابت دعا اصل نبوت سے خارج ہے مگر اکثر اس کو لازم ہے (جب اکثر کا لفظ استعمال کیا ہے تو لزوم کے کچھ معنیٰ نہیں رہتے) بعد اس کے وہ فرماتے ہیں کہ بڑے بڑے معجزوں کے ظاہر ہونے کے تین سبب ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ وہ شخص جس سے معجزہ ہوا۔ مفہمین میں سے ہے کیوں کہ اس کا ایسا ہونا باعث ہوتا ہے بعض حوادث کے انکشاف کا اور سبب ہوتا ہے۔ استجابتہ دعا اور ظہور برکات کا۔

دوم یہ کہ ملاء اعلیٰ اس کے حکم بجالانے کو موجود ہو اور اس کو الہام اور احالات اور تقریبات ہوتے ہوں جو پہلے نہ ہوتے تھے۔ پس وہ اپنے احباب کی مدد کرتا ہے اور دشمنوں کو مخذول کرتا ہے اور خدا کا حکم ظاہر ہوتا ہے اگرچہ کافر اس کو ناپسند کرتے ہوں۔

تیسرے یہ کہ دنیا میں جو واقعات بوجہ اپنے خارجی اسباب کے ہوتے ہیں اور آسمان و زمین کے بیچ میں جو حوادث ظہور پاتے ہیں خدا تعالیٰ انھی کو کسی وجہ سے اس کا معجزہ قرار دے دے۔ (انتہیٰ)

تعریف معجزہ و کرامات میں جب لفظ "خرق عادت" کو جس کے معنی بجز خلاف قانون قدرت کے اور نہیں ہو سکتے جیسے کہ ہم نے اوپر تشریح کی ہے محفوظ رکھا جاوے تو یہ تینوں صورتیں جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہیں داخل معجزہ و کرامات نہیں ہو سکتیں۔

پہلی صورت میں شاہ صاحب نے مفہمین کسی امر کا ظاہر ہونا معجزہ یا کرامت قرار دیا ہے۔ مفہمین سے کسی امر کا ظاہر ہونا معجزہ یا کرامت قرار دیا ہے۔ مفہمین کے معنی انہوں نے یہ لکھے ہیں کہ ان کا ملکہ نہایت اعلیٰ ہو ممکن ہو کہ وہ ایک بہت بڑے نظام مطلوبہ کے قائم کرنے کو سچے دعویٰ سے برانگیختہ ہوں اور ان پر ملاء اعلیٰ سے علوم اور احوال الہیہ کی پھوار پڑتی ہو۔ معتدل المزاج ہوں ان کی شکل و صورت درست اور خلق اچھا ہو ان کی رائے میں

اضطراب وعدم استقلالی نہ ہو نہ ان میں بے انتہا کی ذکاوت ہو جس سے کلی سے جزئی تک اور مغز سے پوست تک رستہ نہ ہو اور نہ ایسے سخت غبی ہوں کہ جزئی کلی تک اور پوست سے مغز تک نہ پہنچ سکیں سب سے زیادہ سنت کے پابند ہوں نہایت عابد ہوں معاملات میں لوگوں کے ساتھ ٹھیک ہوں عام بھلائی کی تدبیروں کو دوست رکھتے ہوں نفع عام میں شوق رکھتے ہوں بلا شبب کسی کو نہ ستاویں ہمیشہ عالم غیب کی جانب متوجہ رہیں اس کا اثر ان کے کلام سے ان کے منہ سے ظاہر ہوتا ہو اور ان کی تمام شان سے معلوم ہوتا ہو کہ موید من الغیب ہیں ان کو ادنی ریاضت قرب وسکینہ کی وہ باتیں کھل جاتی ہیں جو اوروں کو نہیں کھلتیں پس ایسا شخص باعث ہوتا ہے بعض حوادث کے انکشاف کا اور سبب ہوتا ہے استجابت دعا اور ظہور برکات کا۔

برکت کے معنیٰ شاہ صاحب نے یہ بتلائے ہیں کہ جس شے پر برکت دی جاوے یا تو اس کا نفع زیادہ ہو جاوے مثلاً تھوڑی سی فوج دشمن کے خیال میں بہت سی معلوم ہونے لگے اور وہ بھاگ جاوے یا تھوڑی غذا میں طبیعت تصرف کر کے ایسا خلط صالح پیدا کرے کہ اس سے دو چند غذا کھانے کی برابر ہو یا خود وہ شیہی بہ سبب منقلب ہو جانے، مادہ ہوائی کے اس شے کے زیادہ ہو جاوے۔

اس تمام بیان میں شاہ صاحب مفہمین سے اس امر کے ظہور کو قانون قدرت کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں پس جب کہ وہ قانون قدرت کے ماتحت ہے اور متخیلہ تھوڑی فوج کو بہت تصور کر سکتا ہے اور طبیعت قلیل غذا سے کثیر غذا کا فائدہ دے سکتی ہے اور مادہ ہوائی بالفرض کوئی شے بن جا سکتا ہے تو وہ نفس انسان کے خاصوں میں سیا یک خاصہ ہے شخص دون شخص پر موقوف نہیں ہے اور اس لیے کسی کا معجزہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری صورت جو شاہ صاحب نے لکھی ہے وہ الہامات اور احالات اور تقریبات کی

قسم سے ہے اور جب کہ یہ نہیں بیان کیا کہ وہ الہامات و احالات و تقریبات بمقتضائے فطرت انسانی نہیں ہیں تو انہوں نے ان سب کو داخل فطرت انسانی سمجھا ہے اور جب وہ فطرت انسانی میں داخل ہیں تو قانون قدرت کے ماتحت ہیں اور اس لیے معجزہ قرار نہیں پا سکتے۔

تیسری صورت تو نہایت ضعیف ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دو امروں کا جن کا وقوع موافق قانون قدرت کے ہوتا ہے ایک دوسرے کے متصل واقع ہونا معجزہ ہے۔ مثلا ایک شخص مر گیا اور اسی کے قریب سورج گہن لگا یا ایک پیغمبر کو لوگوں نے ستایا اور اس کے بعد کوئی واقعہ مثل طوفان یا وبا کے واقع ہوا پس پچھلے واقعہ کا اقتران پہلے واقعہ کے ساتھ معجزہ ہے حالاں کہ یہ تمام امور وہ ہیں جو قانون قدرت کے موافق واقع ہوتے رہتے ہیں اور ان کا اقتران کسی واقعہ کے ساتھ صرف اتفاقی ہے اور وہ بھی مطابق قانون قدرت کے پس بموجب اس اصول کے جب کی بناء پر ہم نے معجزہ و کرامت سے انکار کیا ہے۔ اس اصول کے مطابق شاہ ولی اللہ صاحب بھی معجزہ و کرامت کے منکر ہیں شاہ صاحب نے اس سے بھی زیادہ وضاحت سے ایک جگہ تفہیات میں تمام معجزات کو اسباب پر مبنی کیا ہے اور جب وہ اسباب مبنی ہیں تو تابع قانون قدرت ہیں اور جب تابع قانون قدرت ہیں تو معجزہ نہیں اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ دراصل شاہ صاحب بھی ہمارے اصول کے موافق منکرین معجزات سے ہیں انہوں نے تفہیات میں لکھا ہے کہ "ان مواطن نفس الامر متفاوتة منهما موطن الاسباب و فيه العلة والمعلول والسبب والمسبب فحسب و من المتحقق عندنا انه لم يترك الاسباب قط ولن يترك ولن تجد لسنة الله تبديلا انما المعجزات والكرامات امور اسبابية غلب عليه السبوع قباينت سائر الاسبابيات (تفهيهات) "یعنی بے شک مقامات نفس الامر کے متفاوت ہیں ان

میں سے مقام اسباب ہے اور اس مقام میں فقط علت و معلول کا سلسلہ ہے اور صرف سبب اور مسبب کا اور ہمارے نزدیک یہ بات محقق ہے کہ اسبب کبھی نہیں چھوٹتے اور نعہ چھوٹیں گے اور نہ کبھی تو پاوے گا اللہ کی سنت میں ادل بدل ہونا۔اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے کہ معجزے اور کرامتیں امور اسبابیہ ہیں (یعنی اسباب پر مبنی ہیں) مکمل ہونا ان پر غالب ہو گیا ہے اس لیے تمام اور اسبابیات سے جدا ہو گئے ہیں۔

غرض کہ ہم نے معجزہ و کرامت کے مفہوم میں اس امر کو داخل کیا ہے کہ اس کا وقوع خلاف قانون قدرت ہو اور اسی اصول پر معجزہ و کرامت سے انکار کای ہے۔مشرکین عرب بھی اسی قسم کے معجزے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرتے تھے جن سے جا بجا قرآن مجید میں انکار ہوا ہے لیکن اگر وقوع خلاف قانون قدرت کو مفہوم معجزہ سے خارج کر دیا جاوے اور امورات اتفاقیہ یا نادر الوقوع پر جو قانون قدرت کے مطابق واقع ہوتے ہیں معجزہ کا اطلاق کیا جاوے تو ایسی حالت میں صرف اصطلاع قرار دینے کا اختلاف ہوگا اور جو اصطلاع ہم نے قرار دی ہے اس کے مطابق اس پر معجزہ و کرامت کا اطلاق نہ ہوگا۔

تمام فرق اسلامیہ معجزات کو حق بیان کرتے ہیں اور سوائے معتزلیوں اور استاد ابو اسحاق اسفرانی کے جو اھل سنت والجماعت میں سے ہیں تمام فرقے کرامات اولیاء کے بھی قائل ہیں اور شیعہ صرف دوازدہ امام علیہم السلام میں حصر کرامت کرتے ہیں معتزلے اس وجہ سے کرامات کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے بھی کرامتیں ہوں تو اس میں اور معجزہ میں کچھ تمیز باقی نہیں رہتی اور پھر معجزہ ثبوت نبوت کی دلیل نہیں ہوسکتا۔لیکن محققین علماء معجزوں کا بیان اس طرح پر کرتے ہیں کہ گویا ان کا وقوع قانون قدرت کا مطابق ہوا ہے پس اگر میرا یہ خیال صحیح ہو تو میں کہہ سکتا ہوں کہ تمام علمائے فرق اسلامیہ اس مسئلہ میں میرے ساتھ متفق ہیں اور صرف اصطلاع کا فرق ہے اور جس اصطلاع مقررہ کے ہم نے معجزات و کرامات کا

انکار کیا ہے وہ سب بھی اس کے منکر ہیں اور اگر علمائے متقدمین اس بات کے مقر ہوں کہ معجزہ وکرامت کا وقوع خلاف قانون قدرت ہوتا ہے یا خلاف قانون قدرت بھی ہوسکتا ہے تو بلاشبہ وہ ہم سے اور ہم ان سے بالکل مختلف ہیں۔

حکماء وفلاسفہ نے معجزات یا کرامات کا انکار کسی وجہ سے کیا ہو مگر ہمارا انکار صرف اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مخالف عقل کے ہیں اور اس لیے ان سے انکار کرنا ضرور ہے بلکہ ہمارا انکار اس اس بناء پر ہے کہ قرآن مجید سے معجزات وکرامات یعنی ظہور امور کا بطور خرق عادت یعنی خالف فطرت یا خلاف جبلت یا خلاف خلقت یا خلاف قدر التی قدرھا اللہ کے امتناع پایا جاتا ہے جس کو ہم مختصر لفظوں میں یوں تعبیر کرتے ہیں کہ کوئی امر خلاف قانون قدرت واقع نہیں ہوتا اور اس لیے معجزات وکرامات سے جب کہ ان کے معنوں میں غیر مقید ہونا قانون قدرت کا مراد لیا جاوے تو انکار کرتے ہیں اور اگر ان کے مفہوم میں یہ بھی داخل کیا جاوے کہ وہ مطابق قانون قدرت کے واقع ہوتے ہیں تو صرف نزاع لفظی باقی رہ جاتی ہے کیوں کہ جو امر کہ واقع ہوا اور جس شخص کے ہاتھ سے واقع ہوا اس کو ہم دونوں تسلیم کرتے ہیں مگر وہ اس کا معجزہ یا کرامت نام رکھتے ہیں ہم اس کا یہ نام نہیں رکھتے۔

اس اخلاف کا نتیجہ تشریح مندرجہ ذیل سے بخوبی واضح ہوگا۔ایک عجیب امر جو عام طور پر نہیں ہوا کرتا کسی پیغمبر یا ولی سے منسوب ہوا یا کسی پیغمبر کے زمانے میں ہونا بیان ہوا۔تو اول ہم اس کے فی الحقیقت واقع ہونے کا ثبوت تلاش کریں گے اور غالباً معتقدین معجزہ و کرامت بھی اس میں مختلف نہ ہوں گے ہاں شاید انجام کو اس بات میں اختلاف ہو کہ ان کے نزدیک اس کے وقوع کا کافی ثبوت ہو اور ہمارے نزدیک نہ ہو لیکن بغرض تسلیم اس کے ثبوت کے ہم دونوں اس کے وقوع میں متفق ہوں گے۔

اس کے بعد ہم غور کریں گے کہ اس کا وقوع آیا کسی قانون قدرت کے مطابق ہوا

ہے جو ہم کو اب تک معلوم ہیں اگر اس کا وقوع کسی معلومہ قانون قدرت کے مطابق ہم کو معلوم ہوا تو ہم اس کو اس کی طرف منسوب کریں گے۔ معتقدین معجزہ کرامت امر مذکورہ پر غور وفکر کیے بغیر اس کو معجزہ یا کرامت قرار دیں گے۔

اور اگر کوئی قانون قدرت اس کے وقوع یا ظہور کا ہم کو معلوم نہ ہو تو جو کہ ہم کو قرآن مجید نے یقین دلایا ہے کہ تمام امور موافق قانون قدرت کے واقع ہوتے ہیں ہم کہیں گے کہ ضرور اس کے لیے بھی کوئی قانون قدرت ہے جو ہم کو معلوم نہیں ہے اور معتقدین معجزہ و اکرامات بغیر مذکورہ بالا خیال کے اس کو معجزہ یا کرامت قرار دیں گے اور اس صورت میں صرف نزاع لفظی یا اصطلاحی یا عقل و بے عقلی باقی رہ جاتی ہے۔

ہماری سمجھ میں کسی شخص میں معجزے یا کرامت کے ہونے کا یقین کرنا ذات باری کی توحید فی الصفات پر ایمان کو ناقص اور نامکمل کر دینا ہے اور اس کا ثبوت پیر پرست و گور پرست لوگوں کے حالات سے جو اس وقت بھی موجود ہیں اور صرف معجزہ وکرامت کے خیال نے ان کو پیر پرستی و گور پرستی کی رغبت دلائی ہے اور خدائے قادر مطلق کے سوا دوسرے کی طرف ان کو رجوع کیا ہے اور منتیں ماننا اور نذر و نیاز چڑھانا اور ان کے نام کے نشانات بنانا اور جانوروں کو بھینٹ دینا سکھایا ہے بخوبی حاصل ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے سچے ہادی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہمارے سچے خدا وحدہ ، لاشریک نے صاف صاف معجزات کی نفی کر دی تا کہ توحید کامل بندوں کو حاصل ہو اور بندے خدا پر اس طرح یقین لاویں کہ

لا الله هو واحد فی ذداته لا شریک له لا اله الاالله هو واحد فی صفاته لا مثل ولا شیبه ولا شریک له ، لا اله الا الله هو المسحق للعبادت لاشریک له ، وهذ اکمل الایمان بالله ولهذا قال الله تعالیٰ لحبیبه محمد

رسول اللہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا والحمد اللہ الذی و ھب لی ھذا الایمان ایماناً کاملا واطمئن قلبی بما الھمنی ربی والصلوۃ علی محمد وآلہ.

کیا معجزہ دلیل نبوت ہے؟

معجزات نبوت کے ثبوت کی کیوں کر دلیل ہوسکتا ہے۔ اثبات نبوت کے لیے اول خدا کا وجود اور اس کا متکلم ہونا اور اس میں اپنے ارادہ سے کام کرنے کی قدرت کا ہونا اور اس کا تمام بندوں کا مالک ہونا ثابت کرنا چاہیے۔ پھر اس کا ثبوت چاہیے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے پھر یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو شخص دعویٰ نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دو باتوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیوں کہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہل کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو مانتے تھے اور اس لیے معجزات سے صرف تیسری بات کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔

مگر وہ تیسری بات بھی معجزہ سے ثابت نہیں ہوسکتی۔ قاضی ابی الولید محمد بن رشد نے اپنی کتاب میں جس کا نام

"کتاب الکشف عن مناھج الادلہ فی عقائد الملہ"

ہے بعثت انبیاء پر نہایت لطیف مباحثہ لکھا ہے۔ جس کا ماحصل ہم بھی اس مقام پر لکھتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ خدا کی طرف سے رسولوں کے آنے میں دو چیزیں غور طلب ہیں۔ اول رسول کے ہونے کا ثبوت دوسرے وہ چیز جس سے ظاہر ہو کہ یہ شخص جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے رسولوں میں سے ایک رسول ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں ہے انسانوں میں سے ایسے انسان کے ہونے پر متکلمین نے دنیا کے حالات پر قیاس کر کر استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور

صاحب ارادہ اور بندوں کا مالک اور دنیا میں دیکھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجاز ہے کہ اپنے مملوک بندوں کے پاس اپنا ایلچی یا رسول بھیجے تو خدا کی نسبت بھی ممکن ہے کہ اپنے بندوں پاس ایک اپنا رسول بھیجے اور یہ بات بھی دنیا میں دیکھی جاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں بادشاہ کا ایلچی ہوں اور بادشاہی نشانیاں اس کے پاس ہیں تو واجب ہوتا ہے کہ اس کا ایلچی ہونا قبول کیا جاوے متکلمین کہتے ہیں کہ یہ نشانیاں رسولوں کے ہاتھ سے معجزوں کا ہونا ہے۔

ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ دلیل عام لوگوں کے لیے کسی قدر مناسب ہو۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو ٹھیک نہیں ہے۔ کیوں کہ جو شخص بادشاہ کے ایلچی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس وقت تک اس کو سچا نہیں مانا جا سکتا۔ جب تک کہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو نشانیاں وہ دکھاتا ہے وہی نشانیاں بادشاہ کے ایلچی ہونے کی ہیں اور یہ بات دو طرح سے ہو سکتی ہے یا تو خود بادشاہ نے اپنے رعیت سے سے کہہ دیا ہو کہ جس شخص کے پاس تم میری ان خاص نشانیوں کو دیکھو تو اس کو میرا ایلچی یا رسول جانو یا بادشاہ کی عادت سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ وہ ایسی نشانیاں بجز اپنے ایلچی یا رسول کے اور کسی کو نہیں دیتا جب کہ یہ بات ہے تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی کہ بعض انسان کے ہاتھ سے معجزوں کا ہونا رسول ہونے کی خاص نشانی ہے۔ کیوں کہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا یہ بات شرع سے جانی گئی ہوگی یا عقل سے۔ شرع سے جاننا تو غیر ممکن ہے۔ کیوں کہ شرع تو رسول ثابت ہونے کے بعد ٹھہرے گی اور اب تک رسول ہونا ہی ثابت نہیں ہوا ہے اور عقلاً بھی اس بات کا قرار دینا کہ یہ نشانیاں مخصوص رسولوں کی ہیں غیر ممکن ہے ہاں اگر وہ نشانیاں بہت سی دفعہ انہی لوگوں سے ظاہر ہوتیں جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کے سوا اور کسی سے نہ ہوئی ہوتیں۔ تو جو لوگ رسولوں کے ہونے کو مانتے ہیں ان کے لیے دلیل ہو سکتی اور اس وقت یہ کہا جا سکتا کہ اس شخص نے جو ہونے رسول کا دعویٰ کرتا ہے معجزے دکھائے ہیں اور جو شخص کہ معجزے

دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے اور اس لیے یہ شخص بھی رسول ہے۔ مگر یہ ماننا کہ اس شخص نے جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ معجزے دکھائے ہیں، اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اول تسلیم کرلیا جاوے کہ ایسی باتیں انسان سے ہوسکتی ہیں اور درحقیقت ان کا ہونا بخوبی محسوس ہوا ہو اور یقین ہوگیا ہو کہ وہ کسی لاگ سے اور کسی حکمت سے اور خواص اشیاء سے نہیں ہوتیں اور جو دکھائی دیا ہے وہ ٹھٹ بندی نہ تھی بلکہ حقیقت میں واقع ہوا ہے اور یہ کہنا کہ جو شخص معجزے دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے جب صحیح ہوگا کہ پہلے رسولوں کا وجود اور یہ بات کہ وہ معجزے بجز رسولوں کے اور کسی نے نہیں دکھائے مان لیا جاوے کیوں کہ اس قسم کی منطقی دلیل کا جس میں دو مقدمے ملا کر نتیجہ نکالا جاتا ہے یہ خاصہ ہے کہ وہ دونوں مقدمے مان لیے گئے ہوں۔ مثلاً جس شخص کے سامنے یہ دلیل کی جاوے کہ "**العالم محدث**" تو ضرور ہے کہ اس کو یہ بات معلوم ہو کہ عالم موجود ہے اور محدث بھی ہے پس اب ایک معترض کہہ سکتا ہے کہ یہ بات کہ جو شخص معجزے دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے کہاں سے ثابت ہوئی ہے۔ کیوں کہ اب تک رسالت کا ہی وجود ثابت ہوئی ہے۔ کیوں کہ اب تک رسالت کا ہی وجود ثابت نہیں ہوا ہے اور دو مقدموں کو ملا کر نتیجہ نکالنے کے لیے اول ان دونوں کا ثابت ہونا ضرور تھا۔ اور یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ جب رسولوں کا ہونا عقلاً ممکن ہے تو ان کے ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے کیوں کہ وہ امکان اس قسم کا امکان نہیں ہے جو موجودات کی طبیعت میں پایا جاتا ہے جس طرح کہ ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مینہ برسے اور نہ برسے اس لیے کہ جو امکان موجودات کی طبیعت میں مانا جاتا ہے وہ اس لیے مانا جاتا ہے کہ وہ شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی جیسے کہ مینہ کا حال ہے کہ کبھی برستا ہے اور کبھی نہیں برستا اور اس لیے عقل بطور قاعدہ کلیہ کے یہ بات کہتی ہے کہ مینہ کا برسنا ممکن ہے اور واجب کا حال اس کے برخلاف ہے اور وہ وہ ہے جو ہمیشہ موجود اور محسوس ہوا اور اس لیے اس کی نسبت عقل بطور

قاعدہ کلیہ کے یہ بات کہتی ہے کہ اس کا متغیر ہونا اور بدلا جانا ممکن نہیں۔ پس جو شخص کسی ایک رسول کے ہونے کا بھی قائل ہو گیا تو اس کے مقابل میں کہا جا سکتا ہے کہ رسولوں کا ہونا ممکن ہے۔ مگر جو شخص رسول ہونے کا قائل ہی نہ ہو تو اس کے مقابل میں اس کا امکان کہنا جہالت ہے اور لوگوں کی طرف سے ایلچی کا ہونا ممکن مانا گیا ہے تو اس سب سے مانا گیا ہے کہ ان کے ایلچیوں کا وجود ہم نے پایا ہے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ لوگوں کی طرف سے بھی رسولوں کا ہونا ممکن ہو جیسے کہ عمرو کے ایلچی کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ زید کی طرف سے بھی ایلچی کا ہونا ممکن ہے۔ تو یہ بھی ٹھیک نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں عمرو زید دونوں کی طبیعتوں کا مسلوی ہونا ضرور ہے اور یہ مساوات خدا اور بندوں میں نہیں ہے اور اگر آئندہ کے لیے رسول ہونے کا امکان فی نفسہ مان لیا جاوے تو یہ تسلیم ایک امکانی امر کی تسلیم ہو گی ۔نہ اس کے وقوع کی ۔اور یہ نہ معلوم ہو گا کہ اس نے بھیجا بھی ہے یا نہیں۔ جیسے کہ اس بات میں شک ہوتا ہے کہ عمرو نے کسی گزشتہ زمانے میں ایلچی بھیجا ہے یا نہیں آئندہ زمانے میں بھیجنے میں شک کرنا کہ آئندہ زمانے میں بھیجنے میں شک کرنا کہ آئندہ بھی وہ بھیجے گا یا نہیں۔ گزشتہ زمانے کے شک کرنے سے بالکل مختلف ہے پھر جب کہ ہم کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ زید گزشتہ زمانے میں کوئی ایلچی بھیجا ہے یا نہیں تو ہم کو یہ نے کہنا صحیح نہ ہو گا کہ جس کے پاس زید کی نشانیاں ہوں وہ زید کا ایلچی ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ جان لیں کہ یہ نشانیاں اس کے ایلچی ہونے کی نشانیاں ہیں اور یہ بات جب ہو گی جب ہم جان چکے ہوں کہ اس نے اپنا ایلچی بھیا ہے۔ پس جب کہ ہم نے یہ بھی تسلیم کر لیا کہ رسالت ہوتی ہے اور معجزے بھی ہوتے ہیں تو کس طرح ہم کو یہ معلوم ہو گی کہ جس نے معجزے دکھائے ہیں وہ رسول ہے کیوں کہ اس کے رسول ہونے کا ثبوت خدا کی طرف سے اس وقت تک تو نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا رسول ہونا ثابت نہ ہو لے ورنہ تصحیح الشئے بنفسہ لازم آتی ہے جو باطل ہے اور

تجربہ اور عادت سے بھی اس کے رسول ہونے کا ثبوت نہیں ہوسکنے کا بجز اس کے کہ معجزے
رسول ہی دکھایا کریں اور کوئی نہ دکھا سکے حالاں کہ خرق عادت جس کا ایک نام معجزہ بھی ہے۔
رسول اور غیر رسول دونوں دکھا سکتے ہیں۔ ان تمام مشکلات کے سبب متکلمین نے ان سب
باتوں کو چھوڑ کر صرف یہ بات کہی کہ جس شخص کے پاس معجز یعنی عاجز کرنے والے چیز ہو وہ
رسول ہے مگر یہ بھی صحیح نہ ہوگا بجز اس کے کہ وہ شے معجز فی نفسہ رسالت اور رسول پر دلالت نہ
کرے اور عقل میں یہ قوت نہیں کہ وہ جب کوئی عجیب خرق عادت دیکھے تو جان لے کہ وہ
ربانی ہے اور رسالت پر دلیل قاطع، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دیکھنے والا یہ اعتقاد کرے کہ جس
شخص سے یہ خرق عادت ہوئی ہے وہ ایک بڑا شخص ہے اور بڑا شخص جھوٹ نہیں بولے گا بلکہ
اس کے رسول ماننے کو یہ بھی کافی نہ ہوگا جب تک کہ یہ بھی نہ مان لیا جاوے کہ رسالت در
حقیقت ایک چیز ہے اور ایسی خرق عادت بجز رسول کے اور کسی بڑے شخص سے نہیں ہوتی۔
شے معجز بھی رسالت پر دلالت نہیں کرتی۔ کیوں کہ عقل نہیں جان سکتی کہ رسالت اور شے معجز
میں کیا علاقہ ہے۔ جب تک یہ نہ مان لیا جائے کہ اعجاز، رسالت کیا افعال میں سے ایک
فعل ہے۔ جیسے کہ بیمار کو اچھا کر دیتا ہے تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ طب کا وجود ہے اور یہ شخص
طبیب ہے۔ پس یہ تمام دلیلیں بودی ہیں اور اگر ہم بطور تنزل کے رسالت کے امکان امری
کو امکان وقوعی فرض کر لیں اور معجزہ کو بھی اس شخص کے سچا ہونے کے دلیل مان لیں جو
رسالت کا دعویٰ کرتا ہے تو بھی ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ رسول کے سوا بھی شے
معجزہ ظاہر ہوتی ہے۔ رسالت پر معجزہ کی دلالت لازمی نہیں ہونے کی، اور متکلمین اس بات
کے قائل ہیں کہ شے معجزہ کبھی جادوگر سے اور ولی سے بھی ظاہر ہوتی ہے اور اس مقام پر جو
انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ شے معجز اسی وقت رسالت پر دلالت کرتی ہے جب کہ وہ
رسالت کے دعوے کے مقارن ہو اور جو شخص رسول نہیں ہے اور وہ یہ دعویٰ کر کے کہ میں

رسول ہوں شے معجز کو دکھانا چاہے تو نہ دکھا سکے گا۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔ نہ تو اس کا نشان منقولات میں پایا جاتا ہے اور نہ عقل سے معلوم ہوسکتا ہے اور یہ کہنا کہ شے معجز ایک بڑے شخص سے ظاہر ہوتی ہے اور جو شخص جھوٹا دعویٰ کرے وہ بڑا شخص نہیں ہے اور اس لیے اس سے ظاہر نہ ہوگی اس لیے غلط ہو جاتا ہے کہ متکلمین جادوگر سے شے معجز کا ظاہر ہونا تسلیم کرتے ہیں اور جادوگر بڑا شخص تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

ان سب خرابیوں پر خیال کر کے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے۔ کہ یہ اعتقاد ٹھیک ہے کہ خرق عادات بجز انبیاء کے اور کسی سے نہیں ہوتا اور سحر صرف ایک ڈھٹ بندی ہے۔ نہ قلب عین شے۔ یعنی معجزے سے لکڑی سچ مچ کا سانپ بن جاتی ہے اور سحر سے سانپ نہیں بنتی۔ بلکہ لوگوں کو سانپ دکھائی دیتی ہے اور اسی وجہ سے ان لوگوں نے کرامات اولیاء سے انکار کیا ہے۔ (واضح ہو کہ اسی خیال پر شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حج اللہ بالغہ میں کرامات اولیاء سے انکار کیا ہے) مگر قاضی ابن رشد اس اعتقاد کی بھی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے حال سے ظاہر ہوگا کہ آنحضرت نے نہ کسی ایک شخص کے اور نہ کسی ایک گروہ کے ایمان پر دعوت کرتے وقت یہ نہیں کیا، کہ اس سے پہلے اس کیسامنے کوئی خرق عادت کی ہو اور ایک چیز کو دوسری چیز میں بدل دیا ہو۔ یعنی لکڑی کا سانپ اور سانپ کی لکڑی اور سونے کو مٹی اور مٹی کو سونا بنا دیا ہو اور اسلام لانے کی دعوت کے وقت کوئی کرامات اور کوئی خوارق عادات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ظاہر نہیں ہوئی۔ اگر ظاہر ہوئی ہے تو معمولی حالات میں۔ بغیر اس کے کہ کرامات کو خرق عادت کا دعویٰ کیا ہو اور اس کا ثبوت خود قرآن مجید سے پایا جاتا ہے جہاں خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا ہے کہ " کافر کہتے ہیں کہ ہم تجھ پر ایمان نہیں لانے کے، جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے یا تیرے پاس کجھور وانگور کا باغ نہ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی ہوئی نہریں نکالے زور

سے بہتی۔ یا تو ہم پر آسمان کے ٹکڑے نہ ڈالے یا خدا اور فرشتوں کو اپنے ساتھ نہ لاوے یا تیرے کوئی مزین گھر نہ ہو یا تو آسمان پر چڑھ نہ جاوے اور ہم تو تیرے متر پر ہرگز ایمان نہیں لانے کے، جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب نہ اترے جو ہم پڑھ لیں۔ اس پر خدا اپنے پیغمبر سے کہتا ہے کہ تو ان سے کہہ دے کہ پاک ہے میرا پروردگار میں تو کچھ نہیں ہوں مگر رسول (اور خدا نے فرمایا کہ) نہیں روکا ہم کو آیات کے بھیجنے سے مگر یہ کہ جھٹلایا ان کو اگلوں نے۔

غرض کہ قاضی ابن رشد نے معجزات کو مثبت نبوت قرار نہیں دیا اور اس کے بعد صرف قرآن کو مثبت نبوت قرار دیا ہے اور قریباً قریباً وہی لکھا ہے جو اس بحث میں ہم لکھ چکے ہیں۔ مگر وہ بحث اس مقام سے متعلق نہیں ہے۔ قاضی ابن رشد نے جو اتنی بڑی بحث لکھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر خدا کو موجود و مرید و متکلم و قادر و مالک عباد تسلیم بھی کر لیا جاوے اور یہ مان لیا جاوے کہ وہ رسول بھیجا کرتا ہے اور معجزات کا بھی وقوع قبول کر لیا جاوے۔ تب بھی معجزات کے وقوع سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ کہ وہ شخص خدا کا رسول ہے، مختصر طور پر اس کی یہ دلیلیں ہیں:

(1) جو امر کہ واقع ہو اس کی نسبت اس امر کے لزوم کا ثبوت نہیں ہوتا کہ جس شخص سے وہ واقع ہو وہ رسول ہوتا ہے۔

(2) کوئی خرق عادت ایسی معلوم نہیں ہے جو بطور خاصہ رسولوں سے مخصوص ہو۔

(3) کچھ ثبوت نہیں ہے کہ خرق عادت سے رسالت کو کیا تعلق ہے۔

(4) اس کا ثبوت نہیں ہوتا کہ اس کا وقوع قانون قدرت کے مطابق نہیں ہوا کیوں کہ بہت سے عجائبات اب بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں جو فی الحقیقت ان کا وقوع قانون قدرت کے مطابق ہوتا ہے مگر وہ قانون ابھی لامعلوم ہے۔

(5) اس کا کچھ ثبوت نہیں ہوتا کہ جو امر واقع ہوا وہ خواص نفس انسانی سے جو ہر ایک انسان میں ہے کچھ تعلق نہیں رکھتا۔

(6) غیر انبیاء سے جو امور خرق عادت کے واقع ہوتے ہیں اور جو انبیاء سے واقع ہویت ہیں ان دونوں میں کوئی مابہ الامتیاز نہیں ہے۔

(7) یہاں تک کہ اہل ہنر سے جو امور واقع ہوتے ہیں ان میں اور خرق عادت میں امتیاز نہایت ہی مشکل ہوتا ہے۔

کوئی معترض غلطی سے کہہ سکتا کہ قرآن مجید میں جس طرح آیات بینات کا اطلاق قرآن کی آیتوں یا احکام ونصائح ومواعظ قرآن پر ہوا ہے اسی طرح معجزات پر ہوا ہے اور دو آیتیں قرآن کی غلط فہمی سے اس کی دلیل میں پیش کرسکتا ہے پس مناسب ہے کہ ہم اس مقام پر بتادیں کہ ان آیتوں میں سے آیات بینات سے معجزے مراد نہیں ہیں۔

پہلی آیت سورۃ مائدہ کی ہے جہاں خدا تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کی نسبت فرمایا ہے کہ

" اذا ایدک بروج القدوس تکلم الناس فی لامھد و کھلا . واذ علمتک الکتاب والحکمة والتورة و الانجیل و اذ تخلق من الطین کھئیة الطیر باذنی فتنفخ فیھا فتکون لیراً باذنی و تبری الاکمه والابرص باذنی. واذ تخرج الموتیٰ باذنی. واذ کففت بنی اسرائیل عونک اذجئتھم بالبینات فقال الذین کفرا و منھم ان ھذا الاسحر مبین.

اس آیت میں مفسرین کے نزدیک حضرت عیسیٰ کے معجزات کا بیان ہے اور پھر کہا گیا ہے کہ کافروں نے کہا کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ بینات سے جو اس آیت میں ہے معجزے مراد ہیں جن کو کافروں نے جادو کہا۔ صاحب تفسیر بیضاوی نے بھی ہذا کا اشارہ " الذی جئت به " کی طرف کیا ہے جس سے صاحب بیضادی کے

نزدیک بھی اس جگہ بینات سے معجزے مراد ہیں۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے، اول تو " **ان هذا** " کا **مشار الیه الذی جئت به** ہو نہیں سکتا کیوں کہ وہ ظرف واقع ہوا ہے۔ " **کففت** " کا جیسے کہ خود صاحب بیضاوی نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔ پس " **ان هذا** " کا مشار الیہ ما بہ کفف ہے، نہ " **الذی جئت به** " کیوں کہ " **اذجیتهم** " ظرف اور جزو زائد ہے جو کلام میں **مقصود بالذات نهیں هو تا** اور **کفف خود فعل مسند** ہے جو مقصود بالذات ہے اور اس لیے ہذا کا اشارہ اسی کی طرف اولیٰ ہے۔

غرض کہ حضرت عیسیٰ کا بنی اسرئیل کے حملہ سے بچ جانے کو جو انہوں نے ان کے قتل کے ارادے سے اس وقت کیا تھا جب کہ وہ احکام خدا ان کو سنا رہے تھے کافروں نے کھلا ہوا جادو بتایا۔ بینات کے لفظ سے اس کو کچھ تعلق نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ جب سادے طور پر تمام اس آیت پر نظر ڈالی جاوے تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ پر جو اکرام کیے تھے ان کو اذ اذ کر کر بیان کیا ہے اور اخیر کو جو قول کافروں کا تھا اس کا ذکر کیا ہے پس وہ قول انھی چیزوں سے متعلق ہے جن سے کہ وہ متعلق ہوسکتا ہے نہ یہ کہ اس سے کوئی خاص معنی لفظ بینات کے ثابت ہو سکتے ہیں۔

دوسری آیت سورۃ بنی اسرائیل کی ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے

" **وما منعنا ان نرسل بالایات الاان کذب بها الاولون و اتینا ثمود الناقة مبصرة فضلموا بها و ما نرسل بالایات الاتخویفا** "

اس آیت سے قاضی ابن رشید نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ادائے نبوت کے ساتھ کوئی معجزہ کسی کو نہیں دکھلایا جیسے کہ اوپر بیان ہوا ہے اور اس سے پایا جاتا ہے کہ قاضی ابن رشد نے اس آیت میں جو لفظ " آیات " ہے اس سے معجزات مراد

لیے ہیں۔ صاحب تفسیر بیضاوی نے بھی یہ سمجھا ہے کہ جو معجزات قریش نے طلب کیے تھے اس آیت میں لفظ بینات سے وہی معجزے مراد ہیں۔

مگر اس تفسیر میں چند نقصان ہیں۔ اول تو یہ سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ خدا نے لوگوں کے نہ ماننے یا جھٹلانے سے کیوں معجزوں کا بھیجنا بند کر دیا۔ دوسرے یہ کہ آدم سے عیسیٰؑ تک برابر کیوں بھیجتا رہا اور کیوں ایسی بے رحمی سے اگلوں کو غارت کرتا رہا۔ اس لیے میری سمجھ میں اس مقام پر بھی آیات کے معنی معجزات کی لینا صحیح نہیں۔ یہاں بھی احکام کے معنی ہیں۔ جو حکم خاص کسی کو یا کسی قوم کو دیا گیا ہے وہ بھی آیت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ سورۃ آل عمران سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ذکریا سے جب کہ خدا نے کہا کہ تیرے بیٹا ہوگا۔ تو انہوں نے عرض کیا۔ " **رب اجعل لی آیۃ** " یعنی اے پروردگار میرے لیے خاص آیت یعنی حکم مقرر کر، خدا نے کہا!

آیتک الاتکلم الناس ثلثۃ ایام الا رمزا .

یعنی تیری آیت یعنی تیرے لیے یہ حکم ہے کہ تین دن تک بجز اشارے کے کسی آدمی سے بات نہ کر قوم ثمود کو جو احکام حضرت صالح نے نسبت ناقہ کے بتائے ان کے سبب سے اس پر بھی آیت کا اطلاق ہوا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے۔ " **ھذا ناقۃ اللہ لکم آیۃ** " کیوں کہ وہ اونٹنی فی نفسہ کوئی معجزہ نہ تھی۔

☆............☆............☆

کیا معجزات باعث ایمان ہوتے ہیں؟

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء پر ایمان لانا بہ سبب ظہور معجزات باہرہ کے ہوتا ہے مگر یہ خیال محض غلط ہے انبیاء علیھم السلام پر یا کسی ھادی باطل پر ایمان لانا بھی انسانی فطرت میں داخل اور قانون قدرت کے تابع ہے بعض انسان از روئے فطرت کے ایسے سلیم الطبع پیدا ہوتے ہیں کہ سیدھی اور سچی بات ان کے دل میں بیٹھ جاتی ہے وہ اس پر یقین کرنے کے لیے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے باوجودیکہ وہ اس سے مانوس نہیں ہوتے مگر ان کا وجدان صحیح اس کے سچ ہونے پر گواہی دیتا ہے۔ ان کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اس بات کے سچ ہونے پر ان کو یقین دلاتی ہے یہی لوگ ہیں جو انبیائے صادقین پر صرف ان کا وعظ و نصیحت سن کر ایمان لاتے ہیں نہ معجزوں اور کرامتوں کے دیکھنے کے بعد۔ اسی فطرت انسان کا نام شارع نے ہدایت لکھا ہے مگر جو لوگ معجزوں کے طلب گار ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور نہ معجزوں کے دیکھنے سے کوئی ایمان لاسکتا ہے۔ خود خدا نے اپنے رسول سے فرمایا کہ "اگر تو زمین میں ایک سونگ ڈھونڈ نکالے یا آسمان میں ایک سیڑھی لگالے تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے" اور ایک جگہ فرمایا کہ "اگر ہم کاغذوں پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیج دیں اور اس کو وہ اپنے ہاتھوں سے بھی چھولیں تب بھی بھیج دیں اور اس کو وہ اپنے ہاتھوں سے بھی چھولیں تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے اور کہیں گے یہ تو علانیہ جادو ہے" پس ایمان لانا صرف ہدایت (فطرت) پر منحصر ہے جیسے کہ خدا نے فرمایا

"اللہ یھدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم".

ہادی باطل پر جولوگ ایمان لاتے ہیں ان کے دل میں بھی غالباً اسی قسم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اوراس کا سبب کبھی ان کی فطرت ہوتی ہے جو کجی کی طرف مائل ہے اور سیدھی طرف مائل ہی نہیں ہوتی اسی طرف خدانے اشارہ کیاہے جہاں فرمایاہے

" **من یشاء اللہ یضللہ و من یشاء یجعلہ علی صراط مستقیم**"

(الانعام)

اور اکثر یہ ہوتاہے کہ دین آبائی کا اور سوسائٹی کا ایسا بوکھ ان کی طبیعتوں پر ہوتاہے کہ سیدھی بات سے دل میں آنے کی جگہ ہی نہیں رہتی اور کبھی یہ ہوتاسے کہ **مخلیٰ بالطبع** ہو کر اس بات پر غور نہیں کرتے اوراسی کی طرف خدانے اشارہ کیاہے جہاں فرمایاہے کہ

" **فمن یرد اللہ ان یھدیدہ یشرح صدرہ للاسلام و من یرد ان یضلہ ، جعل صدرہ ضیقاً حرجا کا نما یصعد فی السماء کذالک یجعل اللہ الرجس علی الذین لایومنون** " **(الانعام ،آیت 125)**

یعنی جس کوخدا چاہتاہے کہ ہدایت کرے اس کا دل اسلام کے لیے (یعنی سیدھی راہ پر چلنے کے لیے) کھول دیتاہے اور جس کوخدا گم راہ کرنا چاہتاہے اس کے دل کوایسا تنگ کر دیتاہے کہ وہ سیدھی بات اختیار کرنے کوآسمان پر چڑھنے سے زیادہ مشکل سمجھتاہے اسی طرح خداان پر برائی ڈالتاہے جوایمان نہیں لاتے" ان آیتوں میں خداتعالیٰ نے ہدایت پانے یا گم راہ ہونے کواپنا فعل قرار دیاہے اس کا سبب یہ ہے کہ خدا جو فاعل حقیقی ہے ہمیشہ تمام چیزوں کو جوظہور میں آتی ہیں اپنی طرف نسبت کرتاہے۔اسی طرح ان آیتوں میں بھی انسان کی فطرتی افعال کواپنی طرف نسبت کیاہے مگر درحقیقت یہ بیان انسان کی فطرت کاہے اور بس۔"

☆............☆............☆

آنحضرت اور صدور معجزات

قران کریم کی ایک آیت ہے

و قالو الولا نزله علیه آیة من ربه (سورة انعام . آیت 37)

یعنی کافر کہتے ہیں کہ پیغمبر کو اس کے رب کی طرف سے معجزہ کیوں نہیں دیا گیا۔

اس آیت سے بعض لوگوں نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی معجزہ نہ تھا یعنی جس کو کفار یا عام لوگ معجزہ سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ اگر کوئی معجزہ ہوتا تو کفار یہ نہ کہتے کہ کیوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی معجزہ نہیں اتارا گیا۔

تفسیر کبیر میں ان آیتوں کی شان نزول میں ابن عباس کی روایت سے لکھا ہے کہ حرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف معہ چند قریش کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے ان سب نے کہا کہ اے محمدؐ! اللہ کے پاس سے کوئی معجزہ لاؤ جیسے کہ انبیاء کیا کرتے تھے تو ہم تم پر ایمان لائیں مگر خدا نے معجزہ بھیجنے سے انکار کیا کیوں کہ خدا کے علم میں تھا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے۔

جن لوگوں نے مذکورہ بالا آیتوں سے یہ استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی معجزہ نہ تھا ان کو امام فخر الدین رازی نے ملحد قرار دیا ہے اور ان کا جواب اس طرح پر دیا ہے کہ خود قرآن ہی بہت بڑا معجزہ ہے کہ باوجودیکہ کافروں سے کہا گیا کہ مثل اس کے لاؤ اور وہ نہ لا سکے۔ ممکن ہے کہ یہ کہا جاوے کہ قرآن معجزہ تھا تو پھر کافروں نے یہ کیوں کر کہا کہ ''کیوں نہیں اتاری گئی پیغمبر پر کو نشانی'' تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہم اس

کا کئی طرح پر جواب دیں گے۔

اول۔ یہ کہ لوگوں نے دشمنی سے قرآن کو معجزہ نہ ٹھہرایا ہوگا اور کہا ہوگا کہ یہ تو کتاب کی قسم سے ہے اور کتاب معجزات کی قسم میں سے نہیں ہے جیسے کہ توریت و زبود و انجیل اور اسی شبہ کے سبب سے انہوں نے وہ کہا ہوگا۔

دوسرے۔ یہ کہ انہوں نے معجزات قاھرہ طلب کیے ہوں گے جیسے کہ اور انبیاء کے پاس تھے مثل سمندر کے چیر دینے اور پہاڑ کے سر پر معلق ہو جانے اور مردوں کے زندہ کرنے کے۔

تیسرے۔ یہ کہ انہوں نے ضد سے علاوہ معجزات موجودہ کے اور معجزات طلب کیے ہوں گے۔ جیسے فرشتوں کا اترنا یا آسمان سے ٹکڑے کا ٹوٹ پڑنا۔

چوتھے۔ یہ کہ یا انہوں آسمان پر سے پتھروں کا برسنا یا اور عذاب کا اترنا چاہا ہوگا کیوں کہ یہ سب باتیں آیت کے لفظ میں شامل ہیں۔

پھر امام صاحب کافروں کے مطلوبہ معجزات نہ نازل کرنے کی وجہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ نے قرآن مجید بہت بڑا معجزہ دیا تھا تو اس پر اور معجزہ طلب کرنا ضد اور خدا پر تحکم کرتا تھا اور نہ کرنے میں خدا اپنی مرضی کا مختار ہے وہ لوگوں کی خواہشوں کے مطابق نہیں کرتا، چاہا ان کا سوال قبول کیا چاہا نہ کیا۔ علاوہ اس کے اگر ان کے ان سوالوں کو پورا کر دیتا تو وہ ایک اور معجزہ چاہتے جب وہ بھی پورا ہو جاتا تو اور چاہتے اور اس کی کچھ انتہا نہ ہوتی اس لیے پہلی ہی دفعہ سد باب کر دیا۔ سوائے اس کے اگر خدا تعالیٰ ان کے مطلوبہ معجزات کو نازل کرتا اگر وہ ایمان نہ لایت تو سب کو نیست و نابود کر ڈالتا پس خدا نے بمتقضائے رحمت کے ان کو نازل نہیں کیا۔ اور یہ بھی ہے کہ خدا جانتا تھا کہ وہ لوگ ان معجزات کو فائدہ کی غرض سے نہیں طلب کرتے تھے بلکہ ضد سے طلب کرتے تھے اور خدا کو

معلوم تھا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے۔

مگر شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب تفہیمات الیہ میں، صاف صاف بیان کیا ہے کہ قرآن مجید میں کسی معجزہ کا ذکر نہیں ہے اور شق القمہ کی نسبت لکھا ہے کہ وہ معجزہ نہیں چناں چہ فرماتے ہیں کہ۔

اما شق القمر فعند نالیس من العجزات انما هو من آیات القیامة کما قال الله تعالیٰ اقترب الساعة و انشق القمر و لکنه صلی الله علیه وسلم اخیر عنه قبل وجوده فکان معجزة من هذا السبیل ....ولم یذکر الله سبحانه شیئاً من هذا المعجزات فی کتابه ولم یشر ایهاقط بسر بدیع و هو ان القرآن انما هو من الاسم فلا یذکر فیه ماهو من تحته (تفهیمات الهیه)

ترجمہ۔یعنی ہمارے نزدیک شق قمر معجزات میں سے نہیں ہے ہاں وہ قیامت کی نشانیوں میں سے ہے جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے کہ قریب ہوئی ساعت اور پھٹ گیا چاند۔لیکن آنحضرت صلی اللہ وسلم نے اس کے ہونے سے پہلے اس کی خبر دی ہے اس راہ سے معجزہ ہے۔ اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ نے ان معجزات میں سے کچھ بھی اپنی کتاب (یعنی قرآن) میں ذکر نہیں کیا اور نہ مطلق اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں نادرہ بھید یہ ہے کہ قرآن تو پرتوہ اسم ذات کا ہے (اور شاہ صاحب نے معجزات کو اشرفات میں داخل کیا ہے جو اسم ذات سے کم درجہ ہے اس لیے انہوں نے فرمایا کہ) پس جو چیز کہ اس کے ماتحت ہے اس کا ذکر اس

میں نہیں ہوسکتا۔

مگر تعجب یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کے نزدیک کسی معجزے کا ذکر قرآن مجید میں نہ ہوتا تو اس وقت اس کی دلیل صحیح ہوسکتی تھی لیکن جب کہ شاہ صاحب اور انبیاء کے معجزات کا ذکر قرآن مجید میں تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ تفہیمات کے متعدد مقاموں سے پایا جاتا ہے تو یہ بھید ٹوٹ اتا ہے اور کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ قرآن مجید میں بلا لحاظ اس بھید کے اور پیغمبروں کے معجزوں کا ذکر ہو اور بلحاظ اس بھید کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزوں کا ذکر نہ ہو۔

غرض کہ امام صاحب نے اس بحث کو اسی طریقہ پر کیا ہے جیسے کہ ہمارے ہاں کے قدیم علماء کا طریقہ ہے اور شاہ صاحب نے اس کو تصوف کے سانچہ موہوم میں ڈالنا چاہا ہے مگر اس زمانہ کے لوگوں کو ایسی تقریروں سے تشفی نہیں ہوتی اور جب تک اصل حقیقت صاف صاف نہ بتائی جاوے دل کو طمانیت نہیں رہتی۔

قرآن مجید میں اس آیت میں اور اور متعدد آیتوں میں جو کچھ لکھا ہے سب سچ ہے اور نہایت صفائی سے اصل حقیقت کو بتا دیا ہے۔ بزرگوں کے ساتھ کرامت کا اور انبیاء کے ساتھ معجزہ کا خیال فطرت کے ایک بڑے لمبے سلسلے سے مربوط ہے جب تک کہ اس سلسلے پر ابتداء سے بغور کامل نظر نہ ڈالی جاوے اور قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ اس کو نہ تطبیق دی جاوے اس وقت تک نہ معجزہ کی نہ کرامت کی حقیقت ظاہر ہوتی ہے اور نہ اس آیت کی اور نہ قرآن مجید کی اور آیتوں کی جو مثل اس کے ہیں اصلی مراد و حقیقت کھلتی ہے اور نہ ان لوگوں کے دلوں کو جو اصلی حقیقت کی تلاش میں ہیں تسلی ہوتی ہے پس اول ہم فطرت کے اس سلسلہ کو مختصر طور پر بیان کریں گے اور اس کے بعد قرآن مجید کی آیتوں کو اس سے تطبیق دیں گے اور اس کے ضمن میں انسان کے ان خیالات کی غلطی ظاہر کر دیں گے جو انبیائے علیہم

السلام میں انسانوں سے بڑھ کر ملکہ نبوت کے سوا کسی اور چیز کا ہونا بطور دلیل ان کی نبوت کے ضروری سمجھتے ہیں ان سب باتوں کے سمجھانے کے لیے اولا فطرت کی ان باتوں کی طرف توجہ دلانا ضرور ہے جن سے مخلوقات کا سلسلہ نبوت کے سلسلہ تک ملا ہوا ہے۔

تمام مخلوقات میں انسان ہو یا حیوان شجر ہو یا ہجر سب میں خدا نے ایک فطرت رکھی ہے اور اس کے اثر بغیر کسی کے بتائے اور بغیر کسی سکھانے والے کے سکھائے اسی فطرت کے مطابق ہوتے رہتے ہیں۔ اس ودیعت فطرت کو بعض علمائے اسلام نے الہامات طبعی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ نے اس کو وحی سے تعبیر کیا ہے جہاں فرمایا ہے

"واحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یعرشون (سورہ النحل آیت 70)

یہ وحی جبریل یا خدا کا اور کوئی فرشتہ شہد کی مکھی کے پاس لے کر نہیں گیا بلکہ خود خدا اس کے پاس لے جانے والا یا اس میں ڈالنے والا تھا۔

اب دیکھو کہ وحی نے شہد کی مکھی میں کیا کیا۔ کسی طرح اس نے پہاڑوں کی چوٹیوں اور گھنے بلند درختوں کی ٹھنیوں میں اور کس حکمت سے چھتہ لگایا اور کس دانائی سے اس میں چھوٹے چھوٹے مسدس خانے بنائے پھر کس طرح عمدہ سے عمدہ شفا بخش پھولوں سے رس چوس کر لائی اور کس طرح اس سے میٹھا شہد نکالا۔ جس کے مختلف رنگ ہیں پھر کس طرح ان مسدس خانوں کو اس سے بھرا جس کی نسبت خدا فرمایا کہ **فیه شفاء للناس**۔

ایک چھوٹے سے زرد رنگ کے جانور بئے کو دیکھو کہ اس وحی با فطرت نے اس میں کیا کر دکھایا۔ کس حکمت سے وہ اپنا گھونسلا بنتا ہے۔ دشمنوں سے محفوظ رکھنے کو کس قدر اونچے کانٹوں دار درختوں میں لٹکاتا ہے۔ اندھیری برسات کی راتوں میں کس طرح پٹ بیجنے کا

چراغ اپنے گھونسلے میں جلاتا ہے۔ بجز اس وحی کے اور کس نے اس کو بتایا کہ وہ فاسفورس دار کیڑا صرف روشنی دیتا ہے اور گھونسلا نہیں جلاتا۔

اس کے سوا اور پرندوں کو دیکھو کس طرح جوڑا جوڑا ہو کر رہتے ہیں۔ اپنے انڈوں کو دونوں مل کر کس طرح سیتے ہیں۔ ایسی معتدل حرارت ان کو پہونچاتے ہیں کہ بڑے سے بڑے حکیم سے بھی نہیں ہو سکتی۔ پھر بچہ کس طرح انڈے کو کھٹک کر نکلات ہے۔ پھر کس طرح وہ دونوں اس کو پالتے ہیں جب بڑا ہو جاتا ہے تو اڑ جاتا ہے اور وہی کرتا ہے جو اس کے ماں باپ کرتے تھے۔

چرندوں کا بھی یہی حال ہے وہ بھی اسی وحی کے مطابق جو ان کو دی گئی ہے کام کرتے ہیں اپنا چارہ ڈھونڈھ لیتے ہیں پانی تلاش کر لییت ہیں۔ اونٹ بعید فاصلہ سے پانی کی بو سونگھ لیتا ہے حربہ کے جو اوزار ان کے پاس ہیں موقع پر کام آتے ہیں دشمن سے اپنی جان بچاتے ہیں بکری نے گو کبھی بھیڑیا نہ دیکھا ہو مگر پہلی ہی دفعہ دیکھ کر کانپتی ہے اور جان بچانے کو بھاگتی ہے یہ سب کرشمے اس وحی ربان کے ہیں جو قادر مطلق ہمہ قدرت نے ان کو عطا کی ہے۔

انسان بھی مثل ان کے ایک مخلوق ہے وہ بھی اس وحی کے علیہ سے محروم نہیں رہا مگر جس طرح مختلف قسم کے حیوانوں کو بقدر ان کی ضرورت کے اس وحی کا حصہ ملا ہے اسی طرح انسان کو بھی بقدر اس کی ضرورت کے حصہ عطا ہوا ہے۔

انسان جس شکل و شمائل اور ترکیب اعضاء پر پیدا ہوا ہے۔ وہ بظاہر ان میں منفرد نہیں ہے بلکہ اس سے کم درجہ کی بھی ایسی مخلوق پائی جاتی ہے جو بظاہر اسی کی سی شکل و شمائل رکھتی ہے۔ اس سے مراد میری اس مخلوق سے ہے جو انسان کے مشابہ ہے مگر انسانی تربیت کا مادہ نہیں رکھتی لیکن اس مقام پر میری بحث اس شکل و شمائل کے انسان سے ہیں جس میں انسانی

تربیت کا مادہ بھی ہے کیوں کہ خدا کا خطاب بھی ان ہی سے ہے نہ ان سے جو حقیقت میں انسان نہیں ہیں بلکہ انسان سے کم درجہ ہیں اور بندروں کے سلسلہ میں داخل ہیں۔

آب وہوا اور ملک کی حالت سے جہاں انسان رہتا ہے یا ایسے مقامات سے جہاں گو انسان پایا جاتا ہے مگر درحقیقت عمرانات میں شمار نہیں ہو سکتے انسان کی ضروریات میں بہت کچھ تغیر تبدل ہو جاتا ہے مگر میں ان عارضی تبدیلات کو بھی اپنی اس بحث میں دخل نہ دوں گا بلکہ انسان من حیث الانسان سے بمقتضائے اس کی جبلت انسانی کی بحث کروں گا۔

اب ہم انسان کا حیوان سے مقابلہ کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ انسان بمقابل حیوان کے اس وحی کا کس قدر زیادہ حصہ پانے کا مستحق تھا اور کن کن امور کے لیے۔

ہم انسان اور حیوان دونوں میں بھوک اور پیاس کی خواہش پاتے ہیں۔مگر دونوں میں یہ فرق دیکھتے ہیں کہ حیوانوں کی اس خواہش کے پورا کرنے کا تمام سامان خود خدا نے ان کے لیے مہیا کر دیا ہے خواہ وہ جنگل میں رہتے ہوں یا پہاڑ میں خواہ وہ گھاس کھاتے ہیں یا نہایت عملدہ تیار وفربہ جانوروں کا گوشت جہاں وہ ہیں سب کچھ ان کے لیے مہیا ہے۔

انسان کے لیے اس کی ان خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے بغیر اس کی محنت وتدبیر کے کوئی چیز بھی مہیا نہیں یا یوں کہو کہ نہایت ہی کم مہیا ہے۔اس کو خود اپنی غذا پیدا کرنی چاہیے جب کہ وہ پانی کے چشموں سے دور ہے تو خود اس کو پانی بھی پیدا کرنا چاہیے۔

جانوروں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا لباس خود ان کے ساتھ ہے جو جاڑے اور گرمی میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔چھوٹی سی چھوٹی تتریوں کا ایسا خوب صورت لبات ہے کہ بڑی سے بڑی شہزادی کو بھی نصیب نہیں مگر انسان ننگا پیدا ہوا ہے اس کو خود اپنی تدبیر سے اپنی محنت سے اپنے لیے آپ گرمی وجاڑہ کا لباس پیدا کرنا ہے۔

یہ ضرورتیں انسان کی فرداً فرداً پوری نہیں ہو سکتیں اور اس لیے اس کو اپنے ہم جنسوں

کے ساتھ جمع ہوکر رہنے اور ایک دوسرے سے مدد لینے کی ضرورت پڑتی ہے۔ بہت قسم کے جانور بھی ہیں جو ایک جگہ جمع ہوکر رہتے ہیں مگر ان کو آپس کی استعانت کی حاجت نہیں انسان ہی ایک ایسا مخلوق ہے جو اپنے ہم جنسوں کی استعانت کا محتاج ہے۔

اس طرح پر باہم مل کر رہنے کی ضرورت اور بہت سی ضرورتوں کو پیدا کر دیتی ہے۔ اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ مجمع آپس میں کس طرح پر برتاؤ اور معاشرت کرے۔ کس طرح اپنے گھروں کو آراستہ کریں اور کس طرح ان کا انتظام کریں۔ ان کے قویٰ کو جو خدا نے ان میں پیدا کیے ہوں اور جن سے توالد اور تناسل ہوتا ہے کس طرح پر کام میں لاویں۔ ان مقاصد کے انجام کے لیے کس طرح سرمایہ پیدا کریں اور جو پیدا کیا ہے اس کو کس طرح بغیر دوسرے کی مذاحمت کے اپنے صرف میں لاویں جس سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔ اس مجمع کا مجموع من حیث المجموع کس طرح پر انتظام رہے کس ایسے ہی مجمع کی دست اندازی اور زیادتی سے کس طرح محفوظ رہے۔

یہ ضرورتیں انسان میں ایک اور وحی کی دویعت ہونے کی ضرورت کو پیش کرتی ہیں جس کو عقل انسانی یا عقل کلی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ وہی دویعت ہے جس سے انسان چند واقعات وقوعی یا مقدمات ذہنی سے ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے اور جزئیات کی تتبع سے کوئی کلیہ قاعدہ بناتا ہے یا قاعدہ کلیہ سے جزئیات کو حاصل کرتا ہے۔ ابتداء سے یعنی جب سے کہ انسان نے انسانی جامہ پہنا ہے۔ وہ اس ودیعت کو کام میں لاتا رہا ہے اور جب تک کہ وہ ہے کام میں لاتا رہے گا۔

یہی ودیعت ہے جس نے انسان کو نئی نئی ایجادوں اور حقائق اشیاء کی تحقیقاتوں اور علوم وفنون کے مباحثوں پر قادر کیا ہے۔ یہی وہ ودیعت ہے جس سے انسان انبساط کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ غور کرتا ہے کہ کن محسوسی اور ذہنی چیزوں سے وہ خوشی حاصل کرسکتا

ہے۔ پھر وہ ان کے جمع کرنے اور ترتیب دینے یا ایجاد کرنے میں کوشش کرتا ہے۔ یہی و دیعت ہے جس سے انسان کا دل ہر ایک واقعہ کی نسبت اس طرف مائل ہوتا ہے کہ یہ کیوں ہوا اور پھر اس سے کیا ہوگا۔ یہی ودیعت ہے جس کے سبب سے انسان کے دل میں خالق کا، سزا و جزا کا، اور معاذ خیال پیدا ہوتا ہے۔

وہ اپنے چاروں طرف اپنے سے بہت زیادہ قوی، مہیب و زبردست مخلوقات کو دیکھتا ہے اور اس کے دل میں ایک اعلیٰ اور قوی زبردست وجود کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ اس کے سامنے ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن کا ظاہر میں کوئی کرنے والا معلوم نہیں ہوتا۔

بیماریوں، دباؤں، قحطوں میں وہ مبتلا ہوتا ہے۔ اچھا موسم اور عمدہ فصلوں اور صحت و تندرستی کا زمانہ اس پر گزرتا ہے۔ اور اس اختلاف کے اسباب سے بہت کم واقف ہوتا ہے وہ اس کو کسی ایسے وجود غیر معلوم سے منسوب کرتا ہے جس کے اختیار میں ان کا کرنا تسلیم کرتا ہے۔ پھر اس غیر معلوم وجود سے خوف کھاتا ہے۔ اور بھلائی کو اس کی خوشی اور برائی کو اس کی خفگی کا سبب قرار دیتا ہے۔ پھر اس غیر معلوم وجود کی خوشی حاصل کرنے اور اس کی خفگی سے بچنے کی تدبیریں سوچتا ہے۔ وہ ذکر کرتا ہے کہ میں کون ہوں اور اخیر میں کیا ہوں گا۔ اور آخر کار اعمال کی جزا و سزا کا اور ایک قسم کی معاد کے یقین پر مائل ہوتا ہے۔

یہ تمام خیالات جو بذریعہ وحی کے یا فطرت کے انسان میں پیدا ہوتے ہیں زمانے کے گزرنے اور آئندہ نسلوں کے آنے اور برابر سنتے رہنے سے دلوں میں ایسے منقش ہو جاتے ہیں کہ بدیہات سے بھی اس کا درجہ زیادہ ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح انسان کی حالت کو ترقی ہوتی جاتی ہے اسی طرح ان باتوں کو بھی جو فطرت نے اس کو سکھائی ہیں ترقی ہوتی رہتی ہے۔ بلکہ ان فطرتی باتوں کا ترقی پانا ہی انسان کی ترقی کہلاتی ہے۔

پس جب اس طرح اس انسان پتلے پر غور کیا جاوے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام

چیزیں جن کو انبیاء علیہ السلام اور حکمائے علیہم الرحمہ نے دنیا میں قائم کیا ہے اور جن کو ہم علم معاش، علم تمدن، علم سیاست مدن، علم تدبیر منزل، علم معاشرت، علم المعاملات والا حکام، علم الدین یا ادیان، علم البر و والاثم، علم المعاد و الا آخرت سے تعبیر کرتے ہیں وہی ہیں جن کی خود خدا نے انسان میں وحی ڈالی ہے یا ان کو خود اس کی فطرت میں رکھا ہے۔

یہ حقیقت زیادہ تر وضاحت اور تعجب انگیز طریقہ سے منکشف ہوتی ہے جب کہ تمام دینا کے انسانوں کو جہاں تک کہ ہم کو ان سے واقفیت ہے باوجود ان کی زبان، ان کی قوم، ان کے ملک، ان کی صورت، ان کی رنگت کے اختلاف کے بہت سی باتوں میں متفق پاتے ہیں گو طریقہ عمل میں کچھ اختلاف ہو۔ مثلاً معبود کا یقین، اس کی پرستش کا خیال، موت کے بعد اعمال کی جزا و سزا، دوسرے جہان کا وجود، کسی ھادی یا رہنمائے روحانی کا ہونا دنیاوی معاملات میں تزوج سرگروہ کا مقررہ کرنا۔ اور اس کے تابع رہنا۔ افعال میں، رحم دلی، ہم دردی، سچائی کا اچھا سمجھنا، زنا، چوری، قتل، جھوٹ، کو برا جاننا۔ یہ اور اس کے مثل اور بہت سے امور ہیں جن میں تمام دنیا کے انسانوں کو متفق پاتے ہیں۔ چند کا ان اتفاقوں میں سے مستثنٰی ہونا۔ جن کے اسباب بھی جدا ہیں اس کلیہ کے متناقض نہیں ہے۔

یہ خیال کرنا کہ ان سب نے ایک ایسے زمانے میں جب کہ سب یکجا ہوں گے ان باتوں کو سیکھا ہوگا اور متفق ہو جانے کے بعد بھی وہ ان سب باتوں کو اپنے ساتھ لے گئے ایک ایسا خیال ہے جس کا ثبوت نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ناممکن ہے اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ وہ سب کسی زمانے میں یکجا تھے تو بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان کی افتراق نے ان کی حالت کو (جو ضرور ہے کہ بے انتہا زمانہ کی مفارقت باعث ہوئی ہوگی) ایسا تبدیل کر دیا ہے کہ صورت میں، رنگت میں، طبیعت میں، اعضا کی ساخت میں، ان کے جوڑ بند میں، ان کی زبان میں، ایک تبدیل عظیم واقع ہوگئی ہے تو یہ کیوں کر تسلیم ہوسکتا ہے کہ وہ خود تو بدل گئے مگر

جو سبق انہوں نے سیکھا تھا وہ نسل در نسل نہ بھولے۔ بلکہ برخلاف اس کے وہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ توافق اسی وحی یا فطرت کا باعث ہے جو خدا نے انسان کو ودیعت کی ہے۔

مگر خدا نے اس فطرت کو جس کو ہم نے عقل انسان یا عقل کلی سے تعبیر کیا ہے ایسا نہیں بنایا کہ سب میں برابر ہو یا سب میں ایک سا اس کا ظہور ہو بلکہ انسان کے پتے میں اس کے اعضاء کی بناوٹ اس طور پر بنائی ہے کہ اس فطرت کا ظہور بہ تفاوت اور بانواع مختلف ہوتا ہے پس اس فطرت سے جس شخص کو اعلیٰ درجہ کا حصہ اور جس نوع کا دیا جاتا ہے وہ اوروں کے لیے اس نوع کا ھادی اور پیشوا ہو جاتا ہے۔شاہ ولی اللہ صاحب نے ایسے شخص کو مفتہمون کے لقب سے ملقب کیا ہے۔وہ حجتہ اللہ البالغہ میں 'تحت باب حقیقۃ النبوۃ وخواصہا' ذا رقام فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ مفتہمون مختلف استعداد کے اور کئی قسم کے ہوتے ہیں جس کو اکثر خدا کی طرف سے بذریعہ عبادت کے تہذیب نفس کے علوم کا القا ہوتا ہے وہ کامل کہلاتا ہے۔جس کو اکثر عمدہ اخلاق اور تدبیر منزل کے علوم کا القا ہوتا ہے وہ حکیم کہلاتا ہے جس کو سیاست کے امور کا القا ہوتا ہے وہ حکیم کہلاتا ہے جس کو سیاست کے امور کا القا ہوتا ہے اور وہ اس کو عمل میں لا سکتا ہے وہ خلیفہ کہلاتا ہے۔جس کو ملاءاعلیٰ سے تعلیم ہوتی ہے اور اس سے کرامتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ موئید بروح القدس کہلاتا ہے۔اور جس کے دل میں اور زبان میں نور ہوتا ہے اور اس کی نصیحت سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس کے حواریوں اور مریدوں پر بھی نور و سکینہ نازل ہوتا ہے ھادی اور مزکی کہلاتا ہے۔اور جو قواعد ملت کا زیادہ جاننے والا ہوتا ہے وہ امام کہلاتا ہے۔اور جو قواعد ملت کا زیادہ جاننے والا ہوتا ہے وہ امام کہلاتا ہے۔اور جس کے دل میں کسی قوم پر آنے والی مصیبت کی خبر ڈال دی جاتی ہے جس کی وہ پیش گوئی کرتا ہے یا قبر و حشر کے حالات کا اس پر انکشاف ہوتا ہے اور وہ اس کا

وعظ لوگوں کو سناتا ہے وہ منذر کہلاتا ہے۔ اور جب خدا اپنی حکمت سے مفتھمین میں سے کسی بڑے شخص کو مبعوث کرتا ہے تا کہ لوگوں کو ظلمات سے نور میں لاوے تو وہ نبی کہلاتا ہے۔'' بہر حال شاہ صاحب نے اس مطلب کو کسی لفظوں سے اور ہم نے کسی لفظوں سے تعبیر کیا ہو نتیجہ واحد ہے کہ انسانوں ہی میں سے جس درجہ اور جس نوع کی فطرت یا وحی خدا نے جس انسان میں ودیعت کی ہے وہ اوروں کے لیے اس نوع کا ھادی یا رہنما ہوتا ہے جس میں خدا نے اعلیٰ درجہ کی تہذیب نفس کی فطرت پیدا کی ہے خواہ اس کو انہی لفظوں سے تعبیر کرو خواہ'' وما ینطق عن الھویٰ ان ھوالا وحی یوحیٰ ۔ کے لفظوں سے وہ نبی ہوتا ہے گو کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ ہی میں کیوں نہ ہو۔

پس اب ایسی مخلوق کی نسبت جس میں خدا نے اس قدر کاموں اور متعدد درجوں کی فطرت پیدا کی ہو خیال کرو کہ وہ کیا کرے گی۔ ضرور ہے کہ وہ اپنی تمدنی فطرت کے مقتضا سے ایک جگہ اکٹھا ہو کر رہے گی۔ اپنے مافی الضمیر کے اظہار کے لیے ایسی معین آوازیں ظاہر کریں گی جو اس کے ماضی الضمیر پر دال ہوں۔ جس طرح اس کو مافی الضمیر کے اظہار کی زیادہ ضرورت پیش آتی جاوے گی ان آوازوں کی بھی کثرت اور ان میں تنوع اور اشتقاق پیدا ہونا جاوے گا۔ رفتہ رفتہ وہ اس گروہ کی زبان قرار پاوے گی اور علم لغت اور علم اشتقاق اور صرف ونحو اور فصاحت و بلاغت سے مالا مال ہو جاوے گی۔

وہ سب اپنی زندگی بسر کرنے کے سامان مہیا کرنے کی فکر کریں گے دریاؤں اور ندیوں اور چشموں کے مقامات کو اپنی میسر آنے کے لیے تلاش کریں گے اگر وہ ایسا موقع نہ پاویں گے تو زمین کھود کر پانی نکالیں گے ایک غریب بے کس عورت بھی اپنے بچہ کے لیے پانی کی تلاش میں ادھر ادھر دوڑتی پھرے گی گو کہ چند روز جنگل کی اتفاقیہ پیداوار پر وہ اپنی زندگی بسر کریں مگر غلہ پیدا کرنے پر کوشش کریں گے زمین کو پھاڑیں گے اگر کدال میسر نہ ہو

گی تو درخت کے سوکھے نوک دار تنہ ہی سے بہ ہزار مشقت زمین چیریں گے اور بیج ڈالیں گے۔ بدن ڈھانکنے کی کوشش کریں گے۔ درختوں کے پتے ہی لپیٹیں گے جانوروں کی کھالوں کے تہ بند باندھیں گے اپنے کھیت سے میں دوسرے کو نہ آنے دیں گے اپنے غلہ کی حفاظت چرند پرندے انسان سے ہر طرح پر کریں گے۔ رفتہ رفتہ زراعت کے قواعد اور حقوق کی بنیاد اور اس کے قوانین قائم ہو جاویں گے اور جس طرح اس کو ترقی ہوتی جاوے گی اسی طرح ان سب باتوں میں جو معاش کے ذریعے ہیں ترقی ہوتی رہے گی یہاں تک کہ انگوری باغ لگاویں گے اور اس سے شراب بناویں گے اور اس کو پی کر بدمست ہو جاویں گے۔

وہ اپنی بود و باش کی فکر کریں گے مکانات بنا دیں گے۔ کالا کمبل تان کر یا سرکنڈے یا بانسی جمع کر کے یا اینٹ اور گارہ بنا کر اور اس طرح مجتمع ہو کر گاؤں اور قصبے اور شہر آباد کریں گے رفتہ رفتہ اس میں ترقی کرتے جاویں گے یہاں تک کہ قصر حمرا اور محل بیضا اور کرسٹل پیلس اور شیش محل بنا کر اس میں چین کریں گے۔

وہ اپنے گھروں کی درستی اور آبادی کی تدبیریں سوچیں گے فرزندوں کی خواہش مونس غمگسار کی آرزو کو پورا کریں گے تزوج کے قواعد اولاد کی پرورش کے طریقے ان کے حقو ان کے ساتھ سلوک کے طریقے قرار دیں گے، جو رفتہ رفتہ ایسی ترقی پاویں گے کہ علوم کا درجہ حاصل کریں گے اور علم تدبیر منزل کے نام سے موسوم ہوں گے۔

وہ اپنے گروہ میں راہ و رسم کے طریقے اخلاق اور درستی اور محبت اور ہمدردی کے قاعدے ایجاد کریں گے رسم و رواج قائم کریں گے خوشی اور انبساط حاصل کرنے کے سامان مہیا کریں گے اور وہ تمام چیزیں رفتہ رفتہ علم اخلاق و معاشرت کا درجہ حاصل کریں گے۔

وہ اس مجمع کی حفاظت کی اور اس میں انتظام قائم کرنے اور سب کے حقوق محفوظ

رہنے کی فکر میں پڑیں گے اور اس کے لیے قوانین تجویز کریں گے اور اس کے نفاذ کے لیے کسی کو اپنا سردار بناویں گے اور رفتہ رفتہ سلیمان کی سی بادشاہت اور عمر کی سی خلافت قائم کریں گے اور وہی قوانین ترقی پاتے پاتے، سیاست مدن کا رتبہ حاصل کریں گے۔

فطرت کے تفاوت درجات کے موافق انہی میں سے وہ لوگ پیدا ہوں گے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے کامل، حکیم، خلیفہ، موید بروح القدس، ھادی ومزکی، امام منذر، نبی، کے لقب سے ملقب کیا ہے اور اس زمانے کے بے اعتقادوں نے رفارمر، ان کا نام رکھا ہے اور اس زمانے کے بے اعتقادوں نے رفارمر، ان کا نام رکھا ہے۔ اور انہیں کی نسبت خدا نے یہ فرمایا ہے،

"ھو الذی بعث فی الامیین رسولاً منھم."

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بعثت انبیاء کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دولت (یعنی حکومت یا سلطنت) کے ابتدائے ظہور کا اور اس سے اور دولتوں کے زوال کا وقت آ پہنچتا ہے اس وقت خدا اس دولت کے لوگوں کے دین کو قائم رکھنے کے لیے کسی کو مبعوث کرتا ہے جس طرح کہ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی (نعوذ باللہ ولیس اعتقادی ہذا) یا خدا تعالیٰ کسی قوم کا بقا اور تمام انسانوں پر اس کا برگزیدہ کرنا چاہتا ہے اس وقت کسی کو مبعوث کرتا ہے جو ان کی کجی کو سیدھا کرے اور کتاب ان کو سکھاوے جس طرح کہ ہمارے سردار موسیٰ علیہ السلام کی بعثت ہوئی یا کسی قوم کے منتظم کرنے کے لیے جس کی دولت و دین کی پائے داری قرار پا چکی ہے کسی مجدد کے مبعوث کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ داؤد و سلیمان اور تمام انبیائے بنی اسرائیل کی بعثت ہوئی جن کو خدا نے ان کے دشمنوں پر فتح دی۔ شاہ صاحب نے جو کچھ فرمایا یہ ان کا استنباط ہے مگر ہمارا یہ عقیدہ نہیں ہے۔ میں یقین کرتا ہوں کہ بعثت انبیاء صرف تہذیب نفس انسان کے لیے ہوتی ہے نہ اور

کسی چیز کے لیے۔

بہر حال یہ تمام واقعات وہ ہیں جو از روئے قاعدہ فطرت انسان پر گزرتے ہیں اور انسان ہر ایک کام میں کسی نہ کسی کو اپنا ہادی اور پیشوا اور راہ نما قائم کرتا ہے اس وقت ہماری بحث ان لوگوں سے متعلق نہیں ہے جو عموماً مختلف قسم کے علوم وفنون ومعارف ومکاسب میں ھادی و پیشوا اور راہ نما قرار پاتے ہیں بلکہ صرف اسی ھادی سے متعلق ہے جو تہذیب نفس انسانی کے لیے پیشوا اور ھادی ہوتا ہے۔

ایسا ھادی جس میں اس قسم کی ھدایت کی کامل فطرت ہوتی ہے وہی نبی ہوتا ہے اور وہی فطرت، ملکہ نبوت، ناموس اکبر، جبرئیل اعظم کے لقب سے ملقب کی جاتی ہے۔ وہ کسی بات کو سوچتا ہے اور کچھ نہیں جانتا۔ دفعۃً اس کے دل میں بغیر کسی ظاہری اسباب کے ایک القا ہوتا ہے اور قلب کو ایک صدمہ اس کے القاء سے محسوس ہوتا ہے جیسے کہ اوپر سے کسی چیز کے گرنے سے صدمہ ہوتا ہے یا اس قسم کا ایک انکشاف اس کے دل پر ہوتا ہے جو سچ مچ وہ جانتا ہے کہ تمام حجاب اٹھ گئے ہیں اور جس کی میں تلاش میں تھا مثل سپیدہ دم صبح میرے سامنے موجود ہے شاید مختلف حالات ومعاملات میں اوروں کو بھی ایسا ہوتا ہو مگر جب اس شخص میں دو صفتیں تسلیم کر لی گئی ہیں ایک فطرت کا کامل ہونا اور دوسرے اس فطرت کا تہذیب نفس انسانی سے مخصوص ہونا تو لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس کا وہ القا یا وحی خواہ جبرئیل لے کر آیا ہو یا خود وہ ملکہ نبوت ہی اس میں اور خدا میں ایلچی بنا ہو اور فطرت اللہ کے مطابق ہے۔ اگر بحث رہ جاتی ہے تو اسی قدر رہ جاتی ہے کہ وہ شخص فی الواقع ایسا ہی ہے کہ نہیں۔

تہذیب نفس سے بلاشبہ بہت امور متعلق ہوں گے لیکن ان سب میں ضرور کوئی ایسا امر بھی ہوگا جو اصل اصول تہذیب نفس انسانی کا ہو اور وہ اصول بمقتضائے فطرت انسانی وہ ہے جس کو خود انسان فطرت نے قائم کیا ہے یعنی وجود اعلیٰ اور قوی زبردست وجود کا۔ اس

مقام پر ہم اس بحث کو کہ اسی امر کو ہم نے کیوں اصل اصول تہذیب نفس انسانی قرار دیا ہے چھوڑ دیتے ہیں تا کہ خلط بحث نہ ہو جائے پھر کسی مقام پر اس سے بحث کریں گے اور اس لیے یہ تسلیم امر مذکورہ کہتے ہیں کہ ضرور اس ھادی کا سب سے بڑا اور سب سے مقدم کام اس سب سے اعلیٰ اور سب سے قوی اور سب سے زبردست ہمہ قدرت وجود کی طرف ہدایت کرنا ہوگا اور جب کہ وہ کامل فطرت سے ہدایت ہو گی تو تمام کامل فطرت رکھنے والے ھادیوں کو اس میں اختلاف نہ ہوگا اور وھی فطرت اللہ اور دین اللہ ہوگا ور اور امور جو اس کے متعلق ہس طریقے یا اس میں رسمیں یا مصلح ہوں گے جن کو اب ہم شرائع کے نام سے موسوم کرتے ہیں پس تمام انبیاء کا جب سے انبیاء ہوئے دین واحد تھا اصل دین میں کچھ تفاوت نہ تھا۔ خدا فرماتا ہے،

شرع لکم من الدین ماوصی بہ نوحاً والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ (الشوریٰ آیت 11) اور ایک جگہ فرمایا ھے 'د لکل جعلنا منکم شرعة و منھا جا " (مائدہ آیت 52)

بلحاظ ان فطرتوں کے جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہیں شاہ ولی الہ صاحب بھی اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ انسان کا ان کو ترک کرنا محال ہے اور بہت سے امور میں ایک ایسے حکیم کے محتاج ہیں جو تمام ضرورتوں سے واقف ہو اور مصالح تدبیر جانتا ہو خواہ بذریعہ فکر و درآیت کے خواہ اس طرح پر کہ خدا تعالیٰ نے اس کی جبلت میں قوت ملکیہ رکھی ہو اور ملاء اعلیٰ سے اس پر علوم نازل ہوتے ہیں۔

پھر وہ لکھتے ہیں کہ انسانوں میں جو رسمیں قائم ہو جاتی ہیں ان میں اکثر بہ سبب قوم کے سرداروں کی نادانی سے خرابیاں پڑ جاتی ہیں اوکر نفسیاتی خواہشوں اور شیطانی حرکتوں تک پہنچ جاتی ہیں اور بہت سے لوگ اس کی پیروی کرنے لگتے ہیں اور اس لیے ایک ایسے

شخص کی حاجت ہوتی ہے جو غیب سے موید ہو اور مصالح کلیہ کا پابند ہوتا کہ رسومات بد کو مٹا دے اور ایسا شخص موید بروح القدس ہوتا ہے۔

پھر وہ ارقام فرماتے ہیں کہ انبیاء کی بعثت اگرچہ دراصل اور بالخصیص عبادت کے طریقوں کی تعلیم کرنے کے لیے ہوتی ہے مگر بعد کو اس کے ساتھ رسومات بد کا دور کرنا بھی شامل ہو جاتا ہے۔ یہ بات ذرا تفصیل طلب ہے اگر شاہ صاحب کی مراد ان رسول بد سے ہے جو عبادت اور تہذیب نفس انسان سے متعلق ہیں ۔تو سلمنا اور اگر مراد ان رسول کی اصلاح سے بھی ہے جو محض دنیاوی امور سے متعلق ہیں تو ہم اس کو نہیں قبول کر سکتے کیوں کہ نبوت کو محض دنیاوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قصہ تابیر نخل اور یہ الفاظ کہ ''انتم اعلم بامور دنیا کم '' اور یہ حدیث من احدث فی امر نا ہٰذا ما لیس منہ فھو رد ایک بہت بڑی دلیل ہماری اس مدعا پر ہے۔

تمام رسومات وعادت اور طریقے جو انسانوں میں بمقتضائے ان کی فطرت کے قائم ہو جاتے ہیں وہ چار اقسام پر منقسم ہیں۔

اول۔ جو خدا کی ذات وصفات سے متعلق ہیں یعنی اس قوت اعلیٰ کے وجود سے جس کو انسانوں نے بمقتضائے اپنی فطرت کے تسلیم کیا ہے۔

دوم ۔اس کی عبادت کے طریقوں سے جو لوگوں نے بمقتضائے فطرت انسان اس کے لیے قرار دیے ہیں اور یہی امور وہ ہیں جن پر دین کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوم ۔ وہ امور ہیں جو تہذیب نفس انسان سے علاقہ رکھتے ہیں اور جن کو نوع انسان بے بطور بدیہات کے حسن یا قبیح قرار دے رکھا ہے۔ مثلاً زنا قتل، سرقہ، کذب، وغیرہ کے تمام نوع انسان کے نزدیک قبیح ہیں گو کہ کسی فرقہ نے زنا یا قتل و سرقہ و کذب کی حقیقت قرار دینے میں غلطی کی ہو یا جیسے صداقت ،رحم، ہمدردی کی تمام نوح انسان کے نزدیک حسن ہے

گو کہ کسی سے اس کی حد صحیح طور پر بیان نہ ہو سکی ہو۔ انہی امور سہ گانہ کی نسبت جو طریقے قرار پاتے ہیں ان کا نام شریعت ہے۔

چہارم۔ وہ امور ہیں جو محض دنیاوی امور سے تعلق رکھتے ہیں وہ نہ دین ہیں اور نہ انبیاء کہ من حیث النبوۃ ان میں سے کچھ تعلق ہے۔ اسی میں وہ تمام مسائل بھی داخل ہیں جو علوم و فنون اور تحقیقات حقائق اشیاء سے علاقہ رکھتے ہیں گو کہ انبیاء نے ان امور کا ذکر اس طرز یا الفاظ میں کیا ہو جس طرح پر اس زمانہ کے لوگوں کا یقین یا ان کی معلومات تھیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس مبحث کی زیادہ تفصیل کی ہے اور بہت اچھی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ وہ چیز جو انبیاء اس باب میں قاطبۃً خدا کے پاس سے لاتے ہیں وہ یہ ہے کہ دیکھا جاوے کہ کھانے پینے اور لباس اور مکان بنانے اور زیب و زینت کرنے اور نکاح شادی بیان کرنے اور خرید و فروخت کرنے اور گناہ گاروں کے سزا دینے اور تنازعات کے فیصل کرنے میں اس وقت کے لوگوں میں کیا عادتیں اور اس میں مروج ہیں پھر اگر وہ سب باتیں عقل کلی کے مطابق و مناسب ہیں تو ان کے ادل بدل کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ ضرور ہے کہ لوگوں کو اسی پر قائم رہنے کے لیے برانگیختہ کیا جاوے اور اس باب میں ان کی تصویب کی جاوے اور ان کی خوبیاں بتلائی جاویں اور اگر وہ مطابق نہ ہوں اور ان کے ردو بدل کی حاجت ہو کیوں کہ وہ دوسروں کو ایذا پہنچاتی ہیں یا لذات دنیا میں ڈال دیتی ہیں اور نیکی سے باز رکھتی ہیں اور دین و دنیا سے بے فکر کر دیتی ہیں اس وقت بھی کوئی ایسی بات نہیں نکالی جاتی جو بالکل ان کے مالوفہ امور کے برخلاف ہو بلکہ جو اگلی مثالیں ان لوگوں کے ہاں ہیں اور جو اچھے لوگ ان لوگوں کے نزدیک گزرے ہیں ان کی طرف ان کو پھیرا جاتا ہے اور جب وہ اس طرف مائل ہوتے ہیں تو ان کو ٹھیک بات بتائی جاتی ہے اور ان کی عقلیں اس کو نامقبول نہیں کرتیں بلکہ ان کے دلوں کی طمانیت ہو جاتی ہے کہ یہی سچ ہے اور یہی سبب

ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں مختلف ہیں۔ جو لوگ راسخ فی العلم ہیں جانتے ہیں کہ شرع میں درباب نکاح اور طلاق اور معاملات اور زیب وزینت اور لباس اور الفصال مقدمات اور حدود اور لوٹ مار کے مال کی تقسیم کے کوئی ایسی بات نہیں آتی ہے جو اس وقت کے لوگ اس کو نہ جانتے ہوں یا اس کے کرنے سے تردد میں پڑ جاویں جب اس کے کرنے کا حکم ہو ہاں یہ ہوا ہے کہ جس میں جو خرابی تھی وہ درست کر دی گئی اور غلط کو صحیح کر دیا۔ ان لوگوں میں سود خوری بہت تھی اس کو منع کر دیا۔ وہ پھل آنے سے پہلے صرف پھول آنے پر میوہ بیچ ڈالتے تھے اور پھر اس میں جھگڑا ہوتا تھا۔ اس کو منع کر دیا۔ دیت یعنی خون بہا عبدالمطلب کے وقت میں دس اونٹ تھے پھر قوم نے دیکھا کہ قتل سے باز نہیں رہتے تو سو اونٹ دیت کر دیے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو قائم رکھا۔ پہلے پہل مال غنیمت کی تقسیم ابی طالب کے حکم سے ہوئی اور رئیس قوم کے لیے بھی حصہ قرار پایا۔ آنحضرت صلی اللہ علی وسلم نے خمس جاری کیا۔ شاھان فارس یعنی قباد اور اس کے بیٹے نوشیر وان نے خراج اور عشر لوگوں پر مقرر کیا تھا شرع میں بھی یہی قرار دیا گیا۔ نبی اسرائیل زنا کے جرم میں رجم کرتے تھے چوروں کے ہاتھ کاٹتے تھے (یہودیوں میں ہاتھ کاٹنے کی رسم نہ تھی بلکہ عرب میں تھی) جان کے بدلے جان مارتے تھے۔ قرآن میں بھی یہی حکم نازل ہوا (رجم قرآن میں نہیں ہے) اور اسی طرح کی بہت سے مثالیں ہیں جو تلاش کرنے والے سے مخفی نہیں ہیں بلکہ اگر توفطین یعنی پوری مجھ کا ہے اور تمام احکام کے مراتب پر محیط ہے تو تو یہ بھی جانے گا کہ ''انبیاء علیہ السلام عبادات میں بھی اس کے سوا جو قوم کے پاس تھا بعینہ اس کی نظیر کے اور کچھ نہیں لائے۔'' لیکن انہوں نے جاھلیت کی تحریفات کو دور کر دیا اور جو مبہم تھا اس کو اوقات وارکان کے ساتھ ضبط کر دیا اور جو ٹھیک تھا اس کو لوگوں میں پھیلا دیا۔ (انتہیٰ)

یہ مضمون شاہ ولی اللہ صاحب کا قریب قریب ایسے مضمون کے ہے جو اس زمانہ کے

لوگوں کے خیال میں ہے اور جن کو ہمارے زمانہ کے علماء اور مقدس لوگ کافر وملحد اور مرتد و زندیق کہتے ہیں گو کہوہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ و ماجاء بہ پر بھی یقین رکھتے ہوں مگر نہیں معلوم کہ وہ لوگ شاہ ولی اللہ صاحب کو کیا کہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء عبادات میں بھی کوئی نئی چیز نہیں لائے بہر حال شاہ صاحب نے جو محض دنیاوی امور کو بھی مذہب یا شریعت میں شامل کرلیا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ دین جیسا کہ اوپر بیان ہوا مرور ایام سے تبدیل نہیں ہوسکتا لیکن دنیاوی معاملات وقتاً وقتاً تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور وہ کسی طرح ابدی خدا کی جانب سے صورت خاصل کے محکوم نہیں ہو سکتے اگر یہ کہو کہ جب اصول ان کے محفوظ ہیں تو حوادث جدید کے احکام علمائے اسلام جو کا انبیاء بنی اسرائیل ہیں استنباط کرسکیں گے تو ہم یہ کہیں گے کہ علماء وقوھن یہود کے اور قسیس ورھبان عیسائی مذہب کے بھی علم میں کچھ کم درجہ نہیں رکھتے تھے۔ اگر انہوں نے دنیاوی احکام میں غلطی کی تو کیا وجہ ہے کہ یہ غلطی نہ کریں گے۔ اور اگر دنیاوی احکام بھی داخل نبوت ہیں تو کیا وجہ ہوگی کہ ان غلطیوں کی وجہ سے تو انبیاء کے مبعوث ہونے کی ضرورت ہو اور ان کی غلطی کی سبب نہ ہو۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ توریت مقدس میں جس قدر دنیاوی امور کا تذکرہ ہے اس کا عشر عشیر بھی قرآن مجید میں نہیں ہے۔

یہ مباحث نہایت طویل ہیں اور یہ مقام ان سب کے بیان کی گنجائش نہیں رکھتا مگر اس تمام بحث سے یہ نتیجہ حاصل ہوا کہ انسانوں میں بموجب فطرت انسانی کے کوئی نہ کوئی ان کا ھادی ہوجاتا ہے۔ اگر خدا نے اس کو فطرت کامل اور وحی اکمل عطا فرمائی ہے تو وہ سچا ہادی ہوتا ہے جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے "لکل قوم ھاد" پس جو گروہ کسی شخص کو دین وشریعت کا ھادی سمجھتی ہے اس کی بزرگی وتقدس کا اعتقاد بھی اعلیٰ درجہ پر رکھتی ہے جس کا نتیجہ موافق فطرت انسانی کے یہ ہوتا ہے کہ انسانوں سے اس کی برتر درجہ دیا جاتا ہے

یہاں تک کہ ابن اللہ یا محیط ذات الہ (یعنی اوتار) یقین کیا جاتا ہے اور کم سے کم یہ ہے کہ اس میں ایسے اوصاف اور کرامتیں اور معجزے تسلیم کیے جاتے ہیں جن سے نوع انسان سے اس کو برتری حاصل ہو معمولی واقعات اور حادثات کو جو قانون فطرت کے مطابق واقع ہوتے رہتے ہیں۔ جب اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو وہ اس کی کرامت اور معجزہ قرار پاتے ہیں مثلاً اگر ایک عام آدمی کسی کو بد دعا دے کر تجھ پر بجلی گرے اور اتفاق سے وہ بجلی سے مارا جائے تو کسی کو کچھ خیال بھی نہ ہو۔ لیکن اگر وہ بد عا کسی ایسے شخص نے دی ہو جس کے تقدس کا خیال لوگوں کے دلوں میں ہو تو اس کی کرامت یا معجزہ سے منسوب ہو جاتی ہے۔ بہت سی باتیں ہوتی ہیں کہ ان لوگوں سے جن کے تقدس کا خیال ہوتا ہے اسی طرح سرزد ہوتی ہیں۔ جیسے کہ عام انسانوں سے۔ مگر مقدس لوگوں سے سرزد ہونے کے سبب ان کی قدر ومنزلت زیادہ کی جاتی ہے اور معجزے و کرامات کے درجہ پر پہنچا دیا جاتا ہے۔ انسان میں بعض ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقہ مجاہدہ سے قوی ہو جاتی ہیں اور کسی میں بمقتضائے خلقت قوی ہوتی ہیں اور ان سے ایسے امور ظہور پاتے ہیں جو عام انسانوں سے جنہوں نے ان قوتوں کو قوی نہیں کیا ہے ظہور نہیں پاتے حالاں کہ وہ سب باتیں اسی طرح ہوتی ہیں جس طرح کہ اور امور حسب مقتضائے فطرت انسانی واقع ہوتے ہیں مگر وہ بھی ان مقدس شخصوں کے معجزے و کرامات شمار ہوتے ہیں بہت عجیب باتیں افواہاً ایسے بزرگوں کی نسبت مشہور ہو جاتی ہیں جن کی درحقیقت کچھ اصل نہیں ہوتی۔ مگر لوگ ان بزرگوں کے تقدس کے خیال سے ایسے موثر ہوتے ہیں کہ اس کی اصلیت کی تحقیق کی طرف متوجہ نہیں ہوتے اور بے تحقیق اس پر یقین کر لیتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ انبیائے سابقین **علیھم السلام** کے تمام واقعات کو لوگوں نے ایسے طور پر بیان کیا ہے جن کا واقع ہونا ایک عجیب طریقہ سے ظاہر ہو اور پھر انہیں کو ان کے معجزے قرار دے ہیں اور بعضی ایسی باتیں منسوب جن کا کچھ ثبوت نہیں

۔انھی غلط خیالات کے سبب لوگوں نے انبیاء **علیھم السلام** سے انکار کیا ہے۔ چناں چہ قوم نوح قوم عاد قوم ثمود نے انبیاء کے انکار کرنے کی یہی وجہ تھی کہ مشرکین عرب بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزوں کے طلب گار ہوئے تھے کبھی یہ کہتے تھے کہ اگر یہ پیغمبر ہیں تو کیوں نہیں ان کے پاس فرشتے آتے، کیوں نہیں ان کے پاس خزانہ اتارا گیا۔ کبھی یہ کہتے تھے کہ یہ تو عام انسانوں کی طرح کھاتے پیتے ہیں بازاروں میں پڑے پھرتے ہیں یعنی انسانوں کی طرح کھاتے پیتے ہیں بازاروں میں پڑے پھرتے ہیں یعنی انسانوں سے زیادہ کوئی بات ان میں نہیں ہے۔ کبھی آسمان سے پتھر برسوانے چاہتے تھے۔ کبھی آسمان کا ٹکڑا ٹوٹ کر گرنے کی خواہش کرتے تھے۔

وحدانیت ثلاثہ کا ایک رکن جو توحید فی الصفات ہے اس کی تکمیل کے لیے اس قسم کے خیالات کا مٹانا ضرور تھا اس لیے جا بجا قرآن مجید میں معجزات کی نفی آئی ہے۔ خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ

قل انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الی انما الھکم الہ واحد (سورۂ کھف آیت 110)

ترجمہ۔ ''یعنی لوگوں سے کہہ دے کہ اسکے سوا کچھ نہیں کہ میں انسانی ہوں مثل تمہارے، مجھ کو وحی دی گئی ہے کہ یہی ٹھیک بات ہے کہ تمہارے خدا خدائے واحد ہے''

اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ

''قل لا الـمک لنفسی نفعا والا ضرا الا ماشاء اللہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء ان انا الانذیر و بشیر لقوم یومنون (سورۂ اعراف آیت 188)

ترجمہ۔"یعنی لوگوں سے کہہ دے کہ میں مالک نہیں ہوں اپنے لیے کسی نفع یا ضرر کا بہ جز اس کے کہ جو چاہے اللہ اور اگر میں غیب کا عالم ہوتا تو میں بھلائیوں کو بہ کثرت حاصل کر لیتا اور برائی مجھ کو چھوتی بھی نہیں۔ میں تو ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں ڈرانے والے اور خوش خبری دینے والے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔"

کافروں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے طلب کیے اور صاف کہا کہ

" وقالو الن نومن لک حتیٰ تفجرلنا من الارض ینبوعا اور تکون لک جنة من نخیل و عنب قتفجر الانهار خلالها تفجیرا اوتسقط السماء کها زعمت علینا کسفا اوتانی بالله و ملائکته قبیلا اویکون لک بیتا من زخرف اوترقی فی السماء ولن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتا بانقروه ، قل سبحان ربی هل کنت اللا بشراً رسولا " (سورۂ بنی اسرائیل آیت 92-95)

ترجمہ یعنی ہم ہرگز تجھ پر ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے، یا تیرے پاس کھجور و انگور کا باغ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی ہوئی نہریں نکالے زور سے بہتی ہوئی یا تو ہم پر جیسا کہ تو سمجھتا ہے آسمان کے ٹکڑے ڈالے، یا خدا اور فرشتوں کو اپنے ساتھ لاوے یا تیرے لیے کوئی مزین گھر ہو، یا تو آسمان پر چڑھ جاوے اور ہم تو تیرے منتر پر ہرگز ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب اترے جو ہم پڑھ لیں۔ مگر باوجود اس قدر

اصرار کے جو کافروں نے معجزوں کے طلب میں یا اور بغیر ایسے
معجزوں کے ایمان لانے سے شدید انکار کیا اس پر بھی خدا نے اپنے
پیغمبر سے یہی فرمایا کہ ''تو ان سے کہہ دے کہ پاک ہے میرا پروردگار
میں تو کچھ نہیں ہوں مگر انسان بھیجا ہوا یعنی رسول۔''

ایک اور جگہ ہے کہ

'' **لو لا انزل علیه آیات من ربه قل انما الایت عنه الله و انما انا نذیر مبین (سورۂ عنکبوت آیت 49)**

ترجمہ۔ یعنی کافروں نے نے کہا، کیوں نہیں اتاری گئی اس پر یعنی پیغمبر پر نشانیاں یعنی معجزے اس کے جواب میں خدا نے پیغمبر سے کہا کہ تو وہ کہہ دے کہ بات یہ ہے کہ نشانیاں یعنی معجزے تو خدا کے پاس ہیں اور اس کے سوا کچھ نہیں کہ میں تو علانیہ ڈرانے والا ہوں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو افضل الانبیائے والرسل ہیں معجزہ نہ ہونے کے بیان سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ انبیائے سابقین علیہ السلام کے پاس بھی کوئی معجزہ نہیں تھا اور جن واقعات کو لوگ معجزہ (متعارف معنوں میں) سمجھتے تھے درحقیقت وہ معجزات نہ تھے بلکہ وہ واقعات تھے جو مطابق قانون قدرت کو واقع ہوئے تھے۔ **خاتم النبین علیه والصلواة والسلام** نے جو اس بات کو کھول دیا اور چھپا لکا نہیں رکھا اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ بڑا اجز و اسلام کا جس کے سبب اس کو خطاب '' **الیوم اکملت لکم دینکم** ''کا ملا اور جس کی وجہ سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبین ہوئے وہ صرف تکمیل تلقین توحید ذات باری کی ہے جو توحید ثلاثہ میں منحصر ہے۔ یعنی توحید فی الذات توحید فی الصفات، توحید فی العبادت، **انبیائے علیهم السلام** میں معجزات کا **(علی المعنی المتعارفته)** یا اولیاء اللہ میں کرامت کا یقین کرنا (گو کہ اعتقاد کیا جاوے کہ خدا ہی نے وہ قدرت یا

صفت ان میں دی ہے) توحید فی الصفات کو نامکمل کر دیتا ہے۔کوئی عزت اور کوئی بزرگی اور کوئی تقدس اور کوئی صداقت اسلام کی اور بانئ اسلام کی اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو اس نے بغیر کسی لاگ لپیٹ کے اور بغیر کسی دھوکا دینے کے اور بغیر کسی کرشمہ و کرتوت کا دعویٰ کرنے کے صاف صاف لوگوں کو بتا دیا کہ معجزے و عجزے تو خدا کے پاس ہیں میں تو مثل تمہارے ایک انسان ہوں۔ خدا نے میرے دل میں جو وحی ڈالی ہے اس کی میں تم کو تلقین کرتا ہوں۔

صلی اللہ علیٰ محمد خاتم النبین و حبیب رب العالمین.

قرآن کریم کس لحاظ سے معجزہ ہے

اس مضمون میں سرسید نے اس امر سے بحث کی ہے کہ قرآن کریم میں جو یہ آیا ہے کہ اے لوگوں اگر تمہیں اس بات میں شک ہے کہ محمد نے یہ کلام خود بنالیا ہے اور خدا کی طرف سے نہیں ہے تو تم بھی فاتوابسورۃ من مثلہ۔ ایسی ہی ایک سورت بنالاؤ۔ سرسید کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فصاحت و بلاغت میں کوئی اس کی مثل نہیں لا سکے گا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جیسی ہدایت اور نصیحت کی باتیں قرآن پاک میں موجود ہیں ایسی اور کسی کتاب میں نہیں۔ مگر سرسید کا صرف خیال ہی خیال ہے واقعہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن حکیم فصاحت و بلاغت اور رشد و ہدایت دونوں لحاظ سے بے نظیر اور بے مثل ہے خدا نے عام بات کہی ہے کہ فاتو ابسورۃ من مثلہ۔ یہاں کوئی تخصیص فصاحت و بلاغت کی یا کوئی تحصیص رسد و ہدایت کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ آیت دونوں حالتوں پر حاوی ہے۔ یعنی قرآن فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے بھی معجزہ ہے اور رشد و ہدایت کے لحاظ سے بھی ۔بہرحال سرسید لکھتے ہیں۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وان كنتم فی ریب مما نزلنا علیٰ عبدنا فاتوا بسورة من مثله

مطلب اس آیت کا یہ ہے کہ جو لوگ کہ قرآن پر خدا کی وحی سے ہونے میں شبہ کرتے تھے ان کا شبہ مٹانے کو خدا نے ان سے فرمایا کہ اگر تم اس کو خدا کی طرف سے نہیں سمجھتے تو تم بھی اس کی مانند لاؤ۔ یہ مضمون قرآن کریم میں پانچ مقامات پر آیا ہے:

(1) اس مقام پر تو یہ فرمایا ہے کہ قرآن کے کسی ٹکڑے یا حصہ کی مانند تم بھی لاؤ۔

(2) اسی طرح سورۂ یونس میں فرمایا ہے کہ ''کیا کافر قرآن کو کہتے ہیں کہ یوں ہی بنا لیا ہے تو تو ان سے کہہ کہ اس کے ٹکڑے یا حصہ کی مانند تم بھی بنا لاؤ''۔

(3) اور سورۂ ھود میں فرمایا ہے کہ ''کیا کافر قرآن کو کہتے ہیں کہ یوں ہی بنان لیا ہے تو تو ان سے کہہ کہ اس کیدس ہی ٹکڑوں یا حصوں کی مانند تم بھی یوں ہی بنا لاؤ۔''

(4) اور سورۂ السریٰ میں فرمایا ہے کہ تو ''کہہ دے کہ اگر جن وانس اس بات پر جمع ہوں کہ اس قرآن کی مانند بنا لاویں تو اس کی مانند نہ بنا لاسکیں گے۔''

(5) اور سورۂ قصص میں فرمایا ہے ''کہ تو ان سے کہہ دے کہ خدا کے پاس سے کوئی کتاب لاؤ جو توریت وقرآن سے زیادہ ہدایت کرنے والی ہو۔''

ان سب باتوں پر غور کرنے کے بعد اس بات کو سمجھنا چاہیے کہ قرآن کی مانند سے کیا مراد ہے۔ ہمارے تمام علماء ومفسرین نے یہ خیال کیا ہے کہ قرآن نہایت اعلیٰ درجہ فصاحت و بلاغت پر واقع ہوا ہے اور اس زمانہ میں اھل عرب کو فصاحت و بلاغت کا بڑا ھی دعویٰ تھا۔ پس خدا نے قرآن کے من اللہ ثابت کرنے کو یہ معجزہ قرآن میں رکھا ''کہ ویسا فصیح کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا'' اور نہیں کہہ سکا۔ پس انہوں نے قرآن کی مانند سے فصاحت و بلاغت میں مانند ہونا مراد لیا ہے۔

مگر میری سمجھ میں ان آیتوں کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ قرآن

مجید نہایت اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ فصاحت و بلاغت پر واقع ہے اور جو کہ وہ ایسی وحی ہے، جو پیغمبر کے قلب نبوت پر، نہ بطور معنی و مضمون کے بلکہ بلفظہ ڈالی گئی تھی۔ جس کے سبب سے ہم اس کو وحی متلو یا قرآن یا کلام خدا کہتے اور یقین کرتے ہیں۔ اس لیے ضرور تھا کہ وہ ایسے اعلیٰ درجہ فصاحت پر ہو۔ جو بے مثل و بے نظیر ہو۔ مگر یہ بات کہ اس کی مثل کوئی کہہ سکا یا نہیں کہہ سکتا۔ اس کے من اللہ ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ کسی کلام کی نظیر نہ ہونا اس بات کی تو بلا شبہ دلیل ہے کہ اسکی مانند کوئی دوسرا کلام موجود نہیں۔ مگر اس کی دلیل نہیں ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے۔ بہت سے کلام انسانوں کے دنیا میں ایسے موجود ہیں کہ ان کی مثل فصاحت و بلاغت میں آج تک دوسرا کلام نہیں ہوا۔ مگر وہ من اللہ تسلیم نہیں ہوتے نہ ان آیتوں میں کوئی ایسا اشارہ ہے۔ جس سے فصاحت و بلاغت میں معاوضہ چاہا گیا ہو۔ بلکہ صاف پایا جاتا ہے کہ جو ہدایت قرآن میں معاوضہ چاہا گیا ہو۔ بلکہ صاف پایا جاتا ہے کہ جو ہدایت قرآن سے ہوتی ہے اس میں معاوضہ چاہا گیا ہے کہ اگر قرآن کے خدا سے ہونے میں شبہ ہے تو کوئی ایک سورت یا دس سورتیں یا کوئی کتاب مثل قرآن کے بنا لاؤ۔ جو ایسی ہادی ہو۔ سورۂ قصص میں آنحضرت ؐ کو صاف حکم دیا گیا ہے کہ ''تو کافروں سے کہہ دے کہ کوئی کتاب جو توریت و قرآن سے زیادہ ہدایت کرنے والی ہو اسے لاؤ۔'' توریت کی عبادت دستورات و تاریخانہ مضامین کے جو اس کے جامع نے اس میں شامل کیے ہیں جس قدر مضامین وحی کے اس میں ہیں ان کا القا بھی بلفظہ شاید بہ جز احکام عشرہ توریت کے جن کو حضرت موسیٰ نے پہاڑ میں بیٹھ کر پتھر کی تختیوں پر کھود لیا تھا، پایا نہیں جاتا۔ پس ظاہر ہے کہ قرآن گو کیسا ہی فصیح ہو مگر جو معاوضہ ہے وہ اس کی فصاحت و بلاغت یا اس کی عبارت کے بے نظیر ہونے پر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بے مثل ھادی ہونے میں ہے جو بالتصریح سورہ قصص کی آیت میں بیان ہوا ہے۔ ہاں اس کی فصاحت و بلاغت اس کے بے نظیر ہادی ہونے کو زیادہ تر روشن و مستحکم کرتی

ہے۔

ان آیتوں کے مخاطب اھل عرب تھے۔ پس جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت جو عرب کا حال تھا اس کو ذرا اس طرح پر خیال میں لانا چاہیے کہ اس کا نقشہ آنکھوں کے سامنے جم جاوے۔ وہ تمام قوم ایک لٹیری، چور، قزاق، خانہ بدوش قوم تھی جو مثل کنجروں کے اپنا ڈیرہ گدھوں و خچروں پر لادے پڑی پھرتی تھی۔ غیر قوموں نے ''سارسین، جو لفظ ''سارقین'' کا معرف ہے خطاب دیا تھا۔ بغض و عداوت و کینہ جو بدترین خصائص انسانی سے ہیں ان کے رگ وریشہ میں پڑا ہوا تھا۔ یہاں تک کہ وہاں کے جانور بھی کینہ میں ضرب المثل ہیں (شتر کینہ) خون ریزی، بے رحمی، قتل اولاد ان میں سے ایسے درجہ پر تھی جس کی نظیر کسی قوم کی تاریخ میں نہیں پائی جاتی۔ کنواری اور بیاھی عورتیں عورتیں زنا کو اپنا فخر سمجھتی تھی۔ جس طرح مرد کسی نامی عورت یا مشہور خاندان کی عورت سے زنا کرنا فخریہ اپنی قوم میں بیان کرتا تھا۔ اسی طرح عورتیں کسی نامی مشہور خاندانی مرد سے زنا کرنا فخریہ بیان کرتی تھیں۔ قوم کی قوم جاھل و امی تھی۔ بدجز شراب خوری و بت پرستی کے کچھ کام نہ تھا اور قوموں سے ایسے کونے میں پڑی ہوئی تھیں کہ کچھ روشنی تعلیم و تربیت کی ان تک نہیں پہنچی تھی۔ اسی قوم میں ایک شخص جس نیچالیس برس اپنی عمر کیا نہیں کے ساتھ صرف کیے تھے، ربانی روشنی سے جو خدا نے بمقتضائے فطرت اس میں رکھی تھی منور ہوا اور روحانی تربیت کے حقائق و دقائق ایسے الفاظ میں جو عالم اور حکیم اور فلسفی اور نیچرلسٹ و دھریہ سے لے کر عام جاھلوں، بدؤں، حصرانشینوں کی ہدایت کے لئے بھی یکساں مفید تھے علانیہ بیان کیے جو ممکن نہ تھا کہ بغیر اس کے کہ خدا کی طرف سے ہوں بیان کیے جا سکتے۔ فطرت کے قاعدہ کے مطابق ممکن نہ تھا کہ بغیر اس فطرت نبوت کے جو خدا اپنے انبیاء میں ودیعت کرتا ہے۔ ایسی قوم کے کسی شخص کے اس طرح کے خیالات اور قوال و نصائح ہوں جیسے کہ قرآن میں ہیں یا ایسی تاریک و

خراب حالت کی قوم کا کوئی شخص بغیر اس نور کے جو خدا نے اس کو دیا ایسی ہدایتیں بتاوے جیسی کہ قرآن میں ہیں یہ بہ جز سے ہونے کے اور کسی طرح ہو ہی نہیں سکتیں۔ اسی امر کی نسبت خدا نے فرمایا کہ اگر تم کو اس کے خدا سے ہونے میں شک ہے تو **فاتوا بسورة من مثله**۔

☆............☆............☆

ناسخ ومنسوخ کی بحث

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ما ننسخ من آیتة او ننسھانات بخیر اور مثلھا ۔اس آیت کی تفسیر میں ہمارے ہاں کے مفسروں نے انتہا کج بحثیاں کی ہیں اور مذہب اسلام کو بلکہ خدا کو بدنام کیا ہے اور قرآن مجید کو ایک شاعر کی بیاض بنا دیا ہے۔انھی کج بحثیوں میں بعض مفسروں نے جن کو خدا نے ہدایت کی ہے سیدھی راہ بھی اختیار کی ہے۔ ہر ایک شخص جس کے مزاج میں کج بحثی نہیں ہے وہ اس آیت کو اور اس سے پہلی آیت کو پڑھ کر سیدھا اور صاف مطلب سمجھ سکتا ہے۔اس آیت سے پہلی آیت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اھل کتاب اس بات کو دوست میں رکھتے کہ خدا کی طرف سے تم پر کچھ بھلائی اترے اور بھلائی سے اعلانیہ مراد قرآن اور احکام شریعت ہیں اھل کتاب جو اس بات کو دوست نہیں رکھتے تھے اس کی صاف صاف دو وجہیں تھیں اول یہ کہ تمام انبیاء نبی اسرائیل میں گزرے تھے اور ان کو پسند نہیں تھا کہ نبی اسماعیل میں جن کو وہ بالطبع حقیر بھی سمجھتے تھے کوئی نبی پیدا ہو۔اس کی نسبت خدا نے فرمایا کہ اللہ مخصوص کرتا ہے اپنی رحمت سے جس کو چاہتا ہے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ احکام شریعت محمدی کے موسوی شریعت کے احکام سے کسی قدر مختلف تھے اور یہودی اپنی شریعت کی نسبت سمجھتے تھے کہ وہ دائمی ہے اور کبھی کوئی حکم اس کا تبدیل نہیں ہونے کا۔اس کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جو آیت کہ ہم منسوخ کرتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں تو اس کی جگہ اسی کی مانند یا اس سے بہتر آیت دیتے ہیں۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام میں آیت کے لفظ سے قرآن کی آیت مراد نہیں ہے۔ بلکہ موسوی شریعت کے احکام جو شرع محمدی میں

تبدیل ہو گئے۔ یا جن احکام شریعت موسوی کو یہودیوں نے بھلا دیا تھا وہ مراد ہیں۔ ہمارے اکثر مفسرین نے نہایت کج بحثی سے اس آیت میں جو لفظ آیت ہے اس کو قرآن مجید کی آیتوں پر محمول کیا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو جاتی ہے اور اسی پر بس نہیں کیا بلکہ " ننھسا " کے لفظ سے یہ قرار دیا کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم بعض آیتوں کو بھول بھی گئے تھے اور ان دو لفظوں یعنی ننسخ اور ننسھا کی بناء پر جھوٹی اور مصنوعی روایتوں کے بیان کرنے سے اپنی تفسیروں کیورق کے ورق سیاہ کر دیے ہیں مگر ان میں ایک روایت بھی صحیح نہیں ہیانہیں جھوٹی روایتوں کی بناء پر انہوں نے قرآن کی آیتوں کو چار قسم کی آیتوں پر تقسیم کیا۔

اول: وہ آیتیں جن کی تلاوت اور احکام دونوں بحال ہیں اور وہ سب آیتیں قرآن میں موجود ہیں۔

دوم: وہ آیتیں جن کی تلاوت بحال ہے اور احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔ ان آیتوں کی نسبت بھی کہتے ہیں کہ قرآن میں موجود ہیں۔

سوم: وہ آیتیں جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی ہے مگر احکام بحالہیں۔

چہارم: وہ آیتیں جن کی تلاوت اور احکام دونوں منسوخ ہو گئے ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم کی آیتوں کی نسبت کہتے ہیں کہ قرآن میں موجود نہیں ہیں۔ مگر ان جھوٹی روایتوں میں ان کا موجود ہونا بیان کرتے ہیں۔

ہم ان باتوں پر اعتماد نہیں رکھتے اور یقین جانتے ہیں کہ جو کچھ خدا کی طرف سے اترا وہ بے کم وکاست موجودہ قرآن میں جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں تحریر ہو چکا تھا موجود ہے اور کوئی حرف بھی اس سے خارج نہیں ہے اور نہ قرآن مجید کی کوئی آیت منسوخ ہے۔ بلکہ احکام ادیان سابقہ کی نسبت بھی لفظ نسخ کا مجازی معنی میں

استعمال ہوا ہے نہ حقیقی معنی میں۔ اس کی تشریح کے لیے ہم کو نسخ کے معنوں سے بحث کرنی پڑے گی اور جو احکام کہ تبدیل ہو گئے ہیں ان کی بھی حقیقت بیان کرنی ہو گی لیکن قبل اس کے ہم کو ان مفسروں کی رائے کا بیان کرنا مناسب ہے۔ جنھوں نے آیت کے لفظ سے جو اس آیت میں ہے قرآن کی آیتیں مراد نہیں لی ہیں۔

ابو مسلم ایک شخص ہے جو خلاف جمہور مفسرین کے ہماری رائے سے متفق ہے۔ اس کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوا اور اس کا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب مقتدمہ یعنی توریت اور انجیل میں تھیں جیسے کہ سبت کا ماننا اور مشرق اور مغرب کی طرف نماز کا پڑھنا اور اسی قسم کے حکموں کی مانند جو اللہ نے ہم سے دور کر دیے ہیں اور ہم بغیر اس کے عبادت کرتے ہیں۔ یہود اور نصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اس کے جو ہمارے دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ۔ پس اللہ نے اس آیت سے اس کو باطل کر دیا۔

بعض آدمیوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت کا لفظ جب کہ اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے قرآن ہی کہ آیتیں مراد ہوتی ہیں۔ کیوں کہ ہمارے نزدیک وہی آیتیں مقرر ہیں۔

لیکن کوئی شخص اس کا جواب دے سکتا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت کا لفظ قرآن کی آیتوں سے مخصوص ہے بلکہ وہ عام ہے اور ہر دلیل پر بولا جاتا ہے۔

امام فخر الدین رازی نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ قرآن مجید میں منسوخ آیتیں ہونے پر اس آیت سے استدلال کرنا ٹھیک نہیں ہے اور اس لیے انھوں نے اور آیتوں سے استدلال کیا ہے۔ چناں چہ تفسیر کبیر میں وہ لکھتے ہیں کہ ہم نیکتاب محصول میں جو اصول فقہ میں ہے۔ تمام بحثیں جو عدم نسخ پر دلالت کرتی ہیں۔ بیان کر کے ہم نے وقوع نسخ پر اسی آیت 'مــا نـنـسخ' پر استدلال کیا ہے۔ مگر اس آیت پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں ہے اس لیے کہ ما کا لفظ اس جگہ بطور شرط اور جزا کے ہے۔ جیسے کہ تم کسی کو کہو کہ جو شخص تیرے پاس

آئے تو اس کی تعظیم کر۔ تو یہ کہنا کسی شخص کے آنے پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ صرف اتنا نکلتا ہے کہ جب کوئی آوے تو اس کی تعظیم کرنی واجب ہے۔ اسی طرح یہ آیت بھی حصول نسخ پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ جب کہ کوئی آیت منسوخ ہو تو اس کے بدلے دوسری آیت جو اس سے اچھی ہو لانی واجب ہے۔ پس ٹھیک بات یہ ہے کہ نسخ کے ثبوت میں ہم اور آیتوں کے اختیار کریں یعنی اس آیت کو و اذا بدلنا آیة مکان آیة. اور اس آیت کو . یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب۔

ہم امام فخر الدین رازی کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انہوں نے اس قدر تو ہم سے اتفاق کیا کہ اس آیت سے قرآن مجید میں آیت منسوخہ کا وجود ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مگر خدا نے چاہا تو ہم بتا دیں گے کہ ان آیتوں سے بھی جن پر امام رازی نے منسوخ ہونے کا استدلال کیا ہے حقیقتاً منسوخ ہونا آیتوں کا ثابت نہیں ہوتا۔

ناسخ و منسوخ کی بحث در حقیقت ایک لغو بحث ہے۔ اس پر بحث کرنے کی ضرورت صرف اس وجہ سے ہو گئی ہے کہ فقہارے اسلام نے نہایت غلط قیاس اور بے جا استدلال سے اور صرف اپنے دل کے پیدا کیے ہوئے خیالات سے قرآن کی آیتوں کا اس طرح پر مسوخ ہونا قرار دیا ہے جو خدا کی شان اور قرآن کے ادب کے بالکل برخلاف ہے اور ہرگز مذہب اسلام کا وہ مسئلہ نہیں ہے اور نہ ان فقہا کے استنباط کے لیے کوئی دلیل ہے۔ انہوں نے جو آیات منسوخہ کو تین قسم یعنی منسوخ الحکم و ثابت التلاوت اور منوسخ التلاوت و ثابت الحکم اور منسوخ التلاوت والحکم قرار دیا ہے۔ یہ محض جھوٹی تقسیم ہے اور خود ان کے دل میں بنائی ہوئی ہے اور مفسرین نے جھوٹی اور بے سند روایتیں اپنی تفسروں میں بھی دی ہیں اور اگر ناسخ اور منسوخ کی بحث صرف اتنی بات پر منحصر رہتی کہ آیا شرائع سابقہ میں کوئی ایسے احکام تھے جو اب شریعت اسلام میں نہیں رہے یا ان کے عوض دوسرے احکام آئے اور شرائع سابقہ کے

احکام منسوخ ہو گئے یا نہیں۔ یا یہ کہ خود اسلام میں کوئی ایسے احکام تھے جو بعد کو قائم نہ رہے یا اس کے بدلے اور احکام آئے اور پہلے احکام منسوخ ہو گئے یا نہیں، تو یہ بحث البتہ دل چسپ اور ذی عقلوں کی سی بحث ہوتی اور اس پر مباحثہ کرنے کی کچھ ضرورت نہ پڑتی کیوں کہ جو لوگ احکام کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں اور جو ان کے منسوخ ہونے کے قائل نہیں ہیں جب ان دونوں کی بحثوں پر غور کیا جاوے تو بجز نزاع لفظی کے یا ناسخ و منسوخ کو بطور ایک علمی اصطلاح کے قرار دینے کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ پس ہم اس بات سے کہ قرآن کی آیتوں میں سے کوئی آیت منسوخ التلاوت و ثابت الحکم یا منسوخ التلاوت والحکم ہے۔ انکار کر کے اس بات کی بحث پر متوجہ ہوتے ہیں۔ کہ آیا قرآن میں ایسی آتیں جن پر ثابت التلاوت و منسوخ الحکم ہونے کا اطلاق ہو سکے موود ہیں یا نہیں۔ نتیجہ اس بحث کا صرف یہ ہو گا کہ آیا قرآن میں احکام منسوخہ ہیں یا نہیں یا ایک آیت کا حکم دوسری آیت کے حکم کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں اور نتیجہ اس بحث کا بجز نزاع لفظی کے اور کچھ نہ ہو گا۔

نسخ کے معنی لغت میں کسی شے کے دور کر دینے کے اور متغیر کر دینے اور باطل کر دینے کے ہیں۔ خواہ اس کی جگہ کوئی دوسری چیز قائم ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اور نقل و تحویل کے معنی یہی ہیں، اور اس بحث سے کہ ان معنوں میں اصلی کون سے ہیں اور مجازی کون سے ہم کو چنداں فائدہ نہیں ہے مگر جب اس لفظ کو کسی خاص علم میں استعمال کیا جاوے گا۔ مثلاً شرع میں تو اس کی تعریف میں کچھ ایسے الفاظ بڑھانے ہوں گے جس سے وہ معنی اس علم کے مناسب ہو جاویں۔ پس شرع میں نسخ کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شرعی حکم کا کسی دوسرے شرعی حکم سے زائل یا متغیر یا باطل ہونا۔ پہلا حکم منسوخ کہلائے گا اور دوسرا حکم ناسخ۔

ناسخ کے معنی علماء نے یہ قرار دیے ہیں کہ ناسخ سے مراد ایک ایسے شرعی قاعدہ سے ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس سے پہلے جو حکم بقاعدہ شرعی ثابت ہو چکا تھا اس کے

بعد نہیں رہا ایسی حالت میں کہ اگر یہ پچھلا حکم نہ ہوتا تو وہ پہلا حکم ثابت اور قائم رہتا۔

اس تعریف میں جو قیدیں کہ علماء نے لگائی ہیں اس کے یہ فائدے بتائے ہیں کہ قاعدہ شرعی کی جو قید لگائی ہے وہ اس لیے لگائی ہے کہ اس میں خدا اور رسول کی قول و فعل شامل ہو جائیں اور اجماع امت علی احد القولین خارج ہو جاوے۔ کیوں کہ جو طریق شرعی کی تفسیر یہاں بیان ہوئی ہے اس میں اجماع داخل نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ شرع عقلی حکم کی ناسخ ہو۔ کیوں کہ حکم عقلی کا ثبوت شرعی قاعدہ پر نہیں ہوتا اور یہ بھی لازم نہیں آتا کہ معجزہ شرعی حکم کا ناسخ ہو کیوں کہ وہ معجزہ شرعی طریق سے ثابت نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ حکم کسی مدت پر یا شرط یا استثناء پر مقید ہو۔ کیوں کہ ایسی حالت کی جو شرط لگائی ہے اس سے یہ سب خارج ہو جاتی ہیں اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اگر خدا نیہم کو کسی ایک کام کرنے کا ایک دفعہ حکم دیا اور پھر اس کام کی مانند دوسرا کام کرنے کو منع کیا تو یہ حکم اس کا ناسخ ہو گا۔ کیوں کہ اگر یہ منع نہ ہوتا تب بھی وہ حکم ثابت نہ تھا۔

یہ تعریف ناسخ کی جو گویا ناسخ و منسوخ دونوں کی تعریف ہے ظاہر ہے کہ منصوص نہیں ہے یعنی ظاہر ہے کہ یہ تعریف ناسخ و منسوخ کی نہ خدا نے بتائی ہے نہ رسول نے بتائی بلکہ علماء نے خود اپنے قیاس اور خیال استنباط سے قائم کی ہے اور کسی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ خواہ مخواہ اس تعریف کو تسلیم کرے۔ ہمارے نزدیک جس وقت نسخ کو شرع سے متعلق کیا جائے گا تو اس وقت حیثیت کو اس کا جزو قرار دینا واجب اور لازم ہو گا۔ کیوں کہ جس قدر احکام شرعی ہیں وہ سب کسی نہ کسی حیثیت پر مبنی ہیں پس اگر باوجود بقا اس حیثیت کے جس پر وہ حکم صادر ہوا تھا دوسرا حکم برخلاف پہلے حکم کے صادر کیا جاوے تو کہا جاوے گا کہ دوسرا حکم ناسخ ہے اور پہلا منسوخ اور اگر وہ حیثیت جس کی بناء پر پہلا حکم صادر ہوا تھا موجود نہ رہے تو دوسرا حکم پہلے حکم کا حقیقتاً ناسخ نہیں ہے گو مجازاً ایک کا دوسرا کو ناسخ کہیں۔

ذات باری کی تنزہ اور اس کے تقدس اور اس کے علم و دانش میں نقصان اسی وقت لازم آتا ہے جب کہ ایک حیثیت کے لحاظ سے کوئی حکم دیا ہو اور پھر باوجود موجود ہونے اسی حالت حیثیت کے دوسرا حکم اس کے مخالف دیا ہو لیکن اگر حالت اور حیثیت مختلف ہوگئی ہو تو دوسرا حکم دینا اس کے تقدس کو کچھ نقصان ہیں پہونچاتا۔ بلکہ نہ دنیا اس کے تقدس اور علم و دانش کو نقصان پہونچاتا ہے۔ پس ہم قبول کترے ہیں کہ ایسے احکام بھی موجود ہیں جو شرائع سابقہ میں مامور بہ تھے اور شرائع مابعد میں مامور بہ نہیں رہے۔ یا بالفرض ہم تسلیم کرلیں کہ خود مذہب اسلام ہی میں اول کوئی حکم مامور بہ تھا۔ اور پھر بعد کو مامور بہ نہیں رہا۔ اور یہ بھی ثابت ہو کہ حیثیت اور حالت متحد نہیں رہی تھی۔ تو ہم ایک دوسرے کا ناسخ نہیں قرار دینے کے۔ اور ہم کیا کوئی ذی عقل بھی ہندو، مسلمان، یہودی، عیسائی، دھریہ ان میں سے کسی کو ناسخ و منسوخ نہیں کہنے کا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم مجازاً یا بہ طور ایک اصطلاع کے ان کو ناسخ و منسوخ کہنے لگیں۔ ہم نے تمام قرآن میں ناسخ و منسوخ نہیں ہے۔ علماء اور فقہا نے جن آیتوں کو ایک دوسرے کے مخالف خیال کیا ہے اور ایک کو ناسخ اور ایک منسوخ ٹھیرایا ہے تو ہم ہر موقع پر یہ ثابت کریں گے کہ وہ باھم مخالف نہیں ہیں اور تفاوت حیثیت بھی ظاہر کردیں گے جس کے بغیر لحاظ کے ناسخ و منسوخ کا قرار دینا محالات سے ہے۔

ناسخ اور منسوخ کے باب میں لوگوں نے بہت سی بحثیں کی ہیں اور ابو مسلم نے جو ناسخ و منسوخ ہونے کا قائل نہیں ہے۔ متعدد دلیلیں اس کے امتناع پر پیش کی ہیں اور اس کی مخالفین نے جو جمہور مفسرین ہیں اس کی تردید کی ہے اور اثبات نسخ پر دلیلیں پیش کی ہیں۔ ہماری سمجھ میں وہ سب قشری بحثیں میں مغز سخن تک کوئی نہیں پہنچتیں اور جو اصل بات اتحاد حیثیت کی ناسخ و منسوخ میں تھی اس پر کسی کا خیال نہیں گیا ہے۔ اور اس لیے ہم ان بحثوں کا ذکر کرنا محض بے فائدہ سمجھتے ہیں۔ امام رازی صاحب نے جن دو آیتوں سے اپنی دانست

میں قرآن مجید میں نسخ کا ہونا قرار دیا ہے اگرچہ ان سے بھی نسخ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں لکھیں گے۔ لیکن ہم ان سے نہایت ادب سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے اتحاد حیثیت کی شرط کو بھی ملحوظ فرمایا ہے یا نہیں غالباً وہ فرماویں گے کہ نہیں۔ تو ہم ان سے عرض کریں گے کہ حضرت ناسخ و منسوخ ہونے کا ثبوت بھی نہیں۔

ایک اور بات قابل لکھنے کے ہے کہ حدیث یعنی قول و فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم قرآنی کا ناسخ ہے یا نہیں۔ اس میں علماء کے مختلف قول ہیں۔ مگر جب کہ ہم قرآن سے قرآن کا حقیقتاً منسوخ ہونا تسلیم نہیں کرتے تو حدیث سے اس کا حقیقتاً منسوخ ہونا کیوں کر تسلیم کرسکیت ہیں۔ خواہ وہ حدیث خبر احاد کا درجہ رکھتی ہو، یا حدیث مشہور کا یا لوگوں نے معناً یا لفظاً اس کو متواتر کے درجہ تک سمجھا ہو۔ باقی رہا یہ کہ جس طرح لوگوں نے مجازاً ناسخ و منسوخ ہونے کا اطلاق کیا ہے اس طرح بھی ہم حدیث کو بھی ناسخ قرآن سمجھتے ہیں یا نہیں۔ تو ہم اس طرح بھی نہیں سمجھتے۔ بلکہ اس کو حدیث کی نامعتبری کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ ہاں احادیث صیحہ کو جن کا درایتاً صحیح ہونا ثابت ہو گیا ہو مفسر قرآن سمجھتے ہیں۔

ہم نے اس مضمون کے شروع میں امام فخر الدین رازی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

آیت ماننسخ من آیۃ او ننسھانات بخیر منھا او مثلھا .

سے قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور دو آیتیں ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے پہلی آیت تو

" تمحو ا اللہ مایشاء ویثبت عندہ ام الکتاب "

ہے۔ دوسری آیت

" اذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ " ہے اور ہم نے لکھا تھا کہ ان دونوں آیتوں سے بھی قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور وعدہ کیا تھا کہ ہم ان دونوں آیتوں کی

تفسیر بعد میں بیان کریں گے۔اس لیے اب ان پر بحث کرتے ہیں۔

پہلی آیت سورہ رعد کی ہے اس میں خدفرماتا ہے کہ۔

ولقد ارسلنا رسلاً من قبلک و جعلنا لهم ازواجا و ذرية و ما كان الرسول ان ياتى باية الاباذن الله لكل اجل كتاب يمحوالله مايشاء ويثبت و عنده امر لكتا ب "

یعنی بے شک ہم نے تجھ سے پہلے رسول بھیجے ہیں اور ان کو بیبیاں اور اولاد دی ہے اور کوئی رسول نہیں کرسکتا کہ بغیر حکم خدا کوئی حکم لے آئے اور ہر ایک چیز کا وقت لکھا ہوا یعنی مقرر ہے۔خدا جو چاہے مٹائے اور جو چاہے قائم رکھے اور اس کے پاس اصل کتاب ہے۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہے۔کہ جو کچھ اس آیت میں بیان ہوا ہے وہ انبیائے سابق کی شریعت سے متعلق ہے نہ قرآن مجید کی آیتوں سے۔نتیجہ اس تمام آیت کا یہ ہیکہ انبیاائے سابق کی شریعت میں سےجن احکام کو خدا چاہتا ہے،قائم رکھتا ہے اور جن احکام کو چاہتا ہے اٹھا دیتا ہے۔اور اس آیت سے کسی طرح سے یہ بات نہیں نکلتی کہ قرآن مجید کی ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو جاتی ہے۔پس یہ آیت قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے پر کسی طرح دلالت نہیں کرتی۔مگر یہ بحث باقی رہتی ہے کہ ام الکتاب کیا چیز ہے اور اگر ام الکتاب سے لوح محفوظ مراد لی جائے تو لوح محفوظ کیا چیز ہے۔یہ ایک بہت بڑی بحث ہے جس کو ہم اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ لکھ چکے ہیں۔مگر اس مقام میں اس کی بحث سے کچھ تعلق نہیں۔بلکہ صرف یہ بات ثابت کرنی تھی۔کہ " يمحوا الله مايشاء و يثبت " سے مقصود محو ہونا ثابت رہنا۔احکام شریعت انبیاء سابق کا ہے۔نہ محو ہونا یا ثابت

رہنا قرآن مجید کی آیتوں کا۔ اس لیے ہم اسی قدر بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

دوسری آیت سورۃ نحل کی ہے جس میں خدا فرماتا ہے کہ

" واذا بدلنا آیة مکان آیة و اللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثر ہم لایعلمون "

جب ہم ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم بدلتے ہیں اور خدا جو حکم نازل کرتا ہے اس کو خوب جانتا ہے تو تو کہتے ہیں کہ تو افترا ہی کرنے والا ہے۔ حالاں کہ ان میں کے بہت سے نہیں جانتے۔ اس آیت کی نسبت سوال یہ ہے کہ قالو سے کون لوگ مراد ہیں۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ قالو کی ضمیر سے کفار مکہ مراد ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ اس واسطے کہ کفار مکہ نہ اس پہلی آیت کو جو بدلی گئی منزل من اللہ جانتے تھے اور نہ دوسری آیت کو جس نے پہلی آیت کو بدلا منزل من اللہ سمجھتے تھے۔ بلکہ صرف یہود و نصاریٰ جو ان احکام قرآن مجید کو جو برخلاف احکام سابق توریت وانجیل کے تھے پیغمبر کا افترا سمجھتے تھے۔ پس قالو کی ضمیر انہیں یہود و نصاری کی طرف پھرتی ہے نہ عام کفار کی طرف جو عموماً بت پرست تھے اور وہ نہ احکام سابق کو مانتے تھے نہ احکام لاحق کو۔ پس صاف ظاہر ہے کہ بدلنا آیتہً سے تبدیل شرائع انبیائے سابق مراد ہے نہ تبدیل آیتہً قرآنی۔ دوسری آیت سے۔

تفسیر کبیر میں بھی ابومسلم اصفہانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آیت میں شرائع سابق انبیاء کا تبدیل ہونا مراد ہے نہ قرآن مجید کے احکام میں ہے۔ ایک سے دوسرے کا منسوخ ہونا۔ اور امام صاحب نے لکھا ہے کہ ابومسلم صفہانی برخلاف دیگر مفسرین کے مذہب اسلام میں ناسخ ومنسوخ کا بالکل قائل نہیں ہے۔

اور اس میں کچھ شک ہے کہ اگر ان تمام آیتوں کو جن سے مفسرین اور فقہا نے قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے کا دعویٰ پیش کیا ہے۔ مجموعی طور پر سامنے رکھ لیا جاوے اور ان

پر غور و تعمق کی نظر ڈالی جاوے اور ان کے سیاق و سباق کو مدنظر رکھا جاوے تو ان سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ آیتیں شرائع سابقہ انبیاء کے بعض احکام کے تبدیل ہونے سے تعلق رکھتی ہیں نہ قرآن مجید کی آیتوں کے باہم ناسخ و منسوخ ہونے سے۔

☆............☆............☆

آیات محکمات و متشابہات

محکمات اور متشابہات کی بحث دقیق اور طویل ہے۔ علماء نے اس کے بیان میں بہت بڑی علمیت خرچ کی ہے۔ مگر مختصر بات یہ ہے کہ عربی زبان کے محاورہمیں محکم اس بات کو کہتے ہیں جو ایسی صاف ہو جس سے ایک ہی مطلب سمجھ میں آوے اور دوسرے مطلب کو نہ آنے دے۔ اور متشابہ اس بات کو کہتے ہیں جس کے کئی مطلب سمجھ میں آتے ہوں اور بخوبی تمیز نہ ہوسکتی ہو کہ کون سا مطلب مقصود ہے یا جو معنی اس کے الفاظ سے متبادر ہوتے ہوں وہ مقصود نہ ہوں۔ بلکہ وہ الفاظ بطور تمثیل یا بطور مجاز و استعارہ کے آئے ہوں۔

اس پر لوگوں نے بحث کی ہے کہ قرآن مجید میں آیات متشابہات کیوں لائی گئی ہیں مگر ہر ایک سمجھ دار آدمی سمجھ سکتا ہے کہ جب قرآن مجید انسانوں کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس سے عوام و خواص سب کی ہدایت مقصود ہے تو اس میں آیات متشابہات کا نہ ہونا ناممکن ہے۔ قرآن مجید میں بہت سی ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں جن کو انسان کے حواس خمسہ ظاہری و باطنی نے محسوس نہیں کیا ہے اور نہ ان کی کیفیات کو جانا ہے پس امکان نہیں کہ وہ مطلب آیات محکمات میں بیان ہو سکے اور اس لیے ضرور ہے کہ وہ تمثیل کے پیرایہ میں آیات متشابہات کے ذریعہ بیان کیا جاوے۔ علاوہ اس کے قرآن مجید تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ جس طرح ذی علم دانش منداس سے ہدایت پاویں اسی طرح جاہل و نادان عوام بھیڑوں اور بکریوں اور اونٹوں کے چرانے والے بھی ویسی ہی ہدایت پاویں۔ عوام اکثر حقائق امور کے سمجھنے کے قابل نہیں ہوتے۔ بلکہ بلحاظ زمانہ اور

بلحاظ اس قدر ترقی علم و معلومات کے جو اس زمانہ میں ہوئی ہوتی ہے اکثر ذی علم بھی حقائق اشیا یا حقیقۃ الامر کے سمجھنے سے عاری ہوتے ہیں۔ صاحب مذہب کو یا یوں کہو کہ روحانی ہادی یا پیغمبر کو ان امور سے چنداں بحث نہیں ہوتی اس لیے وہ روحانی اصلاح و تربیت کو مدنظر رکھ کر ان مطلب کو ایسے الفاظ میں بیان کرتا ہے جن پر آیات متشابہات کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر اس کے ایک پہلو پر خیال کرو تو اس سے وہ مطلب پایا جاتا ہے جو عوام کے خیالات یا اس زمانہ کے اھل علم کی معلومات کے مناسب ہوتا ہے لیکن اس میں ایک اور دوسرا پہلو بھی مخفی ہوتا ہے اور جب علم کی اور معلومات کی ترقی ہوتی جاتی ہے۔ جب سمجھ میں آتا ہے۔ پس ایک ایسی کتاب میں جیسا کہ قرآن مجید ہے آیات متشابہات کا ہونا امر لازمی اور ضروری ہے بلکہ ان کا ہونا ہی دلیل اس کی صداقت اور منزل من اللہ ہونے کی ہے اور قرآن مجید کا یہی بہت بڑا معجزہ ہے۔ اسی کے ساتھ بعض امور ایسے بھی ہوتے ہیں جو اصل اصول اور دارو مدار اس روحانی تربیت کے ہیں جن کے بغیر روحانی تربیت کا ہونا جو مقصود اصلی ہے ناممکن ہے وہ امور بالضرور اس طرح پر بیان ہونے چاہئیں جن کا ایک ہی مطلب ہو اور نہایت صفائی سے مجھ میں آسکے اور دوسرے مطلب کو اس میں آنے کی گنجائش نہ ہو اور یہی مطالب وہ ہیں جن پر آیات محکمات کا اطلاق ہوا ہے۔

سب سے بڑا اصول مسلمانی مذہب کا توحید ہے اور اس کے بعد اعمال حسنہ، وہ اس خوبی و عمدگی اور صفائی سے قرآن مجید کی آیات محکمات میں بیان ہوئے ہیں جن میں کسی طرح دوسرا احتمال ہو ہی نہیں سکتا۔ سورۃ انعام میں فرمایا ہے کہ اسکے سوا کوئی معبود ہی نہیں۔ ہر چیز کا وہی خالق ہے اسی کی عبادت کرو۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اے محمد! کہہ دے کہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہی خدائے واحد ہے ایک اور جگہ فرمایا کہ خدا کے ساتھ کسی دوسرے کو خدا مت بناؤ۔ سورۂ بقر میں کس صفائی سے بتلایا کہ جو شخص خدا پر ایمان لایا بے شک اس نے

مضبوط ذریعہ پکڑ لیا جس کے لیے ٹوٹنا ہے ہی نہیں۔ سورۂ نساء میں فرمایا کہ اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک مت کرو۔ ماں باپ کے ساتھ، رشتہ داروں کے ساتھ، یتیموں کے ساتھ، غریبوں کے ساتھ، ہمسایہ میں جو رشتہ مند رہتے ہوں ان کے ساتھ، جو ہمسایہ ہیں جو اور لوگ رہتے ہوں، ان کے ساتھ، جو غیر لوگ ساتھی ہوں ان کے ساتھ، مسافر غریب الوطن کے ساتھ احسان کرو اور ایک جگہ سورہ بقر میں فرمایا کہ غلاموں کے آزاد کرانے میں مال خرچ کرو۔ سورہ نساء میں کتنا صاف طور پر بیان کر دیا ہے کہ خدا صرف شرک کو نہیں بخشنے کا اور اس کے سوا کے جتنے گناہ ہیں اگر چاہے گا ان کو بخش دے گا۔ ایک اور جگہ کس خوبی سے کلیہ قاعدہ بتایا ہے کہ جس نے تابعداری سے اپنا منہ خدا کے سامنے کیا اور وہ نیکی کرنے والا ہے تو اسکا ثواب اس کے پروردگار کے پاس ہے۔ ان کو کچھ خوف نہیں اور نہ وہ غمگین ہوں گے پس یہ تمام آیات اور ان کی مانند اور بہت سی آیتیں آیات محکمات ہیں جن کا مطلب سوائے ایک کے کوئی دوسرا ہو ہی نہیں سکتا۔

ذات باری کی تعبیر بہ جز اس کے کہ

موجود واحد لانهُولا شريک له وليس کمثله شئی .

نہ آیات محکمات سے ہو سکتی ہے اور نہ آیات متشابہات سے اس لیے قرآن مجید میں جا بجا اس کی صفات کو بیان کیا ہے مگر جہاں جہاں صفت باری بیان ہوئی ہیں وہ سب از قبیل آیات متشابہات کے ہیں۔ " **حی لایموت** " کے الفاظ سے ہم کو اسی زندگی اور موت کا خیال آتا ہے جو ہم انسانوں اور حیوانوں میں دیکھتے ہیں۔ حالاں کہ ذات باری اس حیات و ممات سے جس کو ہم جانتے ہیں بری ہے۔ سمیع و بصیر و علیم ہونے کی صفات کو بہ جز اس قوت اور جس کے جو ہم کو بذریعہ کانوں اور آنکھوں اور بعد وجود معلومات کے ان کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ نہیں جانتے۔ حالاں کہ ذات باری اس قسم کی صفات سے بری ہے۔

رحم اور غضب وقہر سے ہم انہیں صفات کو سمجھتے ہیں جو ہمارے دل کو کسی کی حالت زار دیکھ کر لاحق ہوتی ہیں۔ اور ہمارا دل اس سے متاثر ہو کر مضطر و رقیق ہو جاتا ہے یا کسی مخالف کی مخالفت یا خلاف طبع امر سرزد ہونے کے سبب ہمارے دل میں ایک جوش انتقام لینے کا اور ایسے فعل کے کرنے کا جس سے ہمارے جوش قلب و تسکین ہو پیدا ہوتا ہے۔ مگر ذات باری اس قسم کی صفات رحم وقہر سے پاک و مبرا ہے۔ خدا کی نسبت عرش پر بیٹھنا اس کے ہاتھ ہونے اس کا منہ ہونا بیان ہوا ہے۔ ان الفاظ سے بہ جز ایسے تخت کے جس کو ہم نے دیکھا ہے اور بہ جز ان ہاتھوں کے جو ہمارے بدن میں ہیں اور بہ جز اس منہ کے جو زیادہ سے زیادہ شان و شوکت والا ہم نے دیکھا ہے اور کوئی معنی ہمارے خیال میں نہیں آ سکتے مگر خدا تعالیٰ اس طرح سے تخت پر بیٹھنے اور ایسے ہاتھوں اور ایسے منہ کے ہونے سے مبرا ہے۔ حشر اجساد، نعیم جنت، عذاب دوزخ کا جن آیتوں میں بیان ہوا ہے وہ سب آیتیں متشابہات میں سے ہیں جسد کے موجود ہونے کا خیال بہ جز اس طریقہ کے جس کو ہم دیکھتے ہیں اور کسی طرح پر آ ہی نہیں سکتا اور اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ حشر اجساد سے اسی معمولی و عرفی طریقہ پر محشود ہونا مقصود نہیں ہے اور نہ موجودہ اجسام کا بعینہا محشور ہونا مراد ہے۔ نعیم جنت و عذاب دوزخ کے لذیذ و آلام جو قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں ان کی کیفیت بہ جز اس کے جو ہم اپنی جسمانی حالت میں پاتے ہیں اور کچھ سمجھ نہیں سکتے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ وہ حالت اس جسمانی حالت سے مغائر ہو گی پس وہ تمام آیات متشابہات ہیں جن کے کئی مطلب سمجھ میں آتے ہیں اور اصلی مقصود متعین نہیں ہو سکتا یا ان میں ایسے مطالب ہیں جو انسان کی حس سے سے خارج ہیں اور بطور تمثیل کے بذریعہ آیات متشابہات بیان ہوتے ہیں جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے۔ وہ خرابی ڈالنے کے لیے ان کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کی غلط تاویل کرتے ہیں اور جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ بیان ہوا ہے وہ سب خدا

کے پاس سے آیا ہے اس لیے وہ اس قسم کی تاویلوں کے درپے نہیں ہوتے اور کہتے ہیں کہ۔

وہ علۃ العلل جس کو خدا کہتے ہیں وحدہ، لاشریک ہے وہی علۃ العلل تمام چیزوں کی خالق ہے۔ ایسی علۃ العلل کے لیے ضروری ہے کہ اس میں ایسی چیز بھی ہو جس کو ہم زندگی کہتے ہیں ایسی چیز نہ ہو جس کو ہم زندگی کہتے ہیں ایسی چیز نہ ہو جس کو ہم موت کہتے ہیں اس میں کوئی ایسی چیز بھی ہونی ضرور ہے جس کو ہم لفظ سمع و بصر و علم و رحم و غضب و قہر سے تعبیر کرتے ہیں اس میں کوئی ایسا امر بھی ہونا ضرور ہے کہ جن کاموں کو ہم ہاتھ پاؤں منہ وغیرہ کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اس میں بھی منسوب کرسکیں کیوں کہ اس کے علۃ العلل و خالق جمیع اشیاء کے ہونے کو ایسی چیزوں کا اس میں ہونا لازم ہے اس لیے ہم اس کے حی لا یموت و سمیع، بصیر، علیم، رحمان و رحیم، قہار و جبار ہونے پر یقین کرتے ہیں مگر اس امر کی کہ اس کی حیات کیا ہے اور عدم موت کیا ہے اس کا سمیع و بصیر و علیر و رحمان و رحیم و جبار و قہار ہونا کیا ہے اور کیسا ہے کچھ تاویل نہیں کرتے۔

لا یعلم تاویله الا الله .

ہاں اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا سا نہیں۔ پس ہمارے نزدیک آیات متشابہات پر ایمان لانے کے یہی معنی ہیں اور فطرت انسانی کا یہی مقتضیٰ ہے۔

☆............☆............☆

جبرئیل و میکائیدا ور فرشتوں کا وجود

جبرئیل و میکائیل یہودیوں نے فرشتوں کے لیے نام مقرر کیے تھے اوران کے ہاں سات فرشتے نہایت مشہور فرشتوں میں ہیں۔مگراس کا ثبوت نہیں ہے کہ کسی نبی نے ان کو بتایا تھا کہ یہ فرشتوں کے نام ہیں۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحف انبیاء میں کوئی صفت صفات باری میں سے کسی خاص لفظ کے ساتھ تعمبیر کی گئی تھی اور پھر رفتہ رفتہ وہ لفظ فرشتہ کا نام متصور ہونے لگا۔قرآن مجید میں ان کا استعمال اسی طرح پر ہوا ہے جس طرح کہ یہودی خیال کرتے تھے مگر ہمارے ہاں کے علماء نے بھی یہودیوں کی تقلید سے ان کو فرشتوں کے نام قرار دیے ہیں۔قرآن مجید میں صرف دو فرشتوں یعنی جبرئیل و میکائیل کا نام آیا ہے۔ وہ دونوں فرشتے یہودیوں کے ہاں بھی اسی نام سے مشہور ہیں ’’صرف تلفظ کا فرق ہے کیوں کہ وہ دراصل عربی نہیں بلکہ عبرانی ہیں۔‘‘

(جبریل) عبری زبان میں اس لفظ کے معنی قوۃ اللہ یا قدرۃ اللہ کے ہیں یہ لفظ دانیال پیغمبر کی کتاب میں آیا ہے۔حضرت دانیال نے سینگ دار مینڈھے اور سینگ دار بکرے کی لڑائی کا ایک خواب دیکھا تھا اسی خواب میں ایک شخص نے دریا کے کنارے سے پکار کر کہا کہ اے جبرئیل اس ایک شخص یعنی دانیال کو اس خواب کی تعبیر سمجھا دے اور ایک دفعہ وہی شخص جس کا نام خواب میں حضرت دانیال نے جبرئیل سنا تھا ان کا خواب سمجانے کو ان کے پاس آیا تھا۔لوقا نے جو انجیل لکھی ہے اس کے پہلے باب میں جبرئیل کا ذکر ہے جس نے الشبع حضرت ذکریا کی بیوی کو حاملہ ہونے کی بشارت دی اور پھر حضرت مریمؑ کی بھی بیٹا

ہونے کی خوش خبری سنائی۔ علمائے یہود کے نزدیک جبرئیل بنی اسرائیل کے لیے قابض الرواح ہیں اوران کی روحیں انہی کے پاس رہتی ہیں، تالمدمس ی ان کوملک النار کہا ہے اور یہ لکھا ہے کہ رعد پران کی حکمرانی ہے اور میووں کا پکار ان سے متعلق ہے۔ علمائے یہود یہ بھی سمجھتے ہیں کہ جبرئیل بڑے زبان داں ہیں اور بابل میں جولوگوں کی زبانیں ستر قسم کی ہوگئی تھیں ان سب کو یہ جاتنے ہیں اور حضرت یوسف کو وہ سب زبانیں انہیں نے سکھا دی تھیں اور کلدانی اور سریانی زبان سوائے جبرئیل کے اور کسی فرشتہ کونہیں آتی۔ غالباً زبان دانی میں ان کے مشہور ہونے کے سبب مسلمانوں نے تصور کیا ہے کہ یہی خدا کی وحی یعنی قرآن کی آیتیں خدا سے سن کر یاد کرلییت تھے اور آنخضرتؐ کو آ کر سناتے تھے۔

(میکائیل) کے عبری معنی میں ''من کاللہ'' کے ہیں دانیال کے کتاب میں اوران کے خوابوں میں یہ لفظ بھی آیا ہے۔ مشاہدات یوحنا میں بھی یہ لفظ ہے اور لکھا ہے کہ آسمان پر لڑائی ہوئی۔ میکائیل اور اس کے فرشتے اژدھے سے لڑے اور اژدھے اس کے فرشتوں سے لڑے پس غالب نہ ہوئے اوران کے لیے آسمان پر جگہ نہ رہی اور یہودا نے میکائیل کی نسبت لکھا ہے کہ ''جب بڑے فرشتے میکائیل نے شیطان کے ساتھ موسیٰ کے لاش کے حق میں تکرار کر کے گفتگو کی تب اس نے بدنامی کی نالش کرنے میں دلیری نہ کی۔ لیکن کہا اللہ تجھے ملامت کرے۔''

بہرحال ہم کو اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ جو الفاظ صفات باری پر مستعمل ہوئے تھے آخر کو انہی الفاظ کو فرشتوں کا نام سمجھنے لگے۔ یہودی خیال کرتے تھے کہ میکائیل قوم بنی اسرائیل کا محافظ اور نگہبان ہے اور جبرئیل کو سمجھتے تھے کہ وہ بنی اسرائیل کا مخالف ہے۔ اس سبب سے جبرئیل کو اپنا دشمن سمجھتے تھے اور اس سے عداوت رکھتے تھے اس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جبرئیل کا یا میکائیل کا دشمن ہے بے شک خدا اس کا دشمن ہے۔ مگر جبرئیل و

میکائیل کا اس آیت میں حکایۃً نام ہونے سے ان کے ایسے موجود واقعی پر جیسا کہ یہودیوں نے اور ان کی پیروی سے مسلمانوں نے تصور کیا ہے استدلال نہیں ہوسکتا۔ جیسے کہ فرشتوں کی بحث کے بعد اس کو بیان کریں گے۔

(ملائکہ) فرشتوں کی نسبت بھی جو بحث ہے وہ نہایت ہی غور طلب ہے قرآن مجید میں فرشتوں کا ذکر آیا ہے اور اس لیے ہر م ایک مسلمان کو جو قرآن پر یقین رکھتا ہے۔ فرشتوں کے موجود اور ان کے مخلوق ہونے پر یقین کرنا ضرور ہے۔ مگر جہاں تک بحث ہے اور اس پر بحث ہے کہ کیسی مخلوق ہے۔ عام خیال مسلمانوں کا اور علمائے اسلام کا یہ ہے کہ جس طرح انسان وحیوان جسم وصورت وہ شکل رکھتے ہیں اسی طرح وہ بھی جسم اور صورت و شکل رکھتے ہیں اور ان کے پر بھی ہیں جن سے وہ اڑ کر آسمان پر جاتے ہیں اور زمین پر اتر آتے ہیں اور خدا کا پیغام پیغمبروں تک پہنچاتے اور دنیا کے کام جو ان سے متعلق ہیں کرتے پھرتے ہیں اور حیوانات کے جسم اور ان کے جسم میں اتنا ہی فرق ہے کہ ان کا جسم محسوس نہیں ہوتا۔ نہ چھونے سے ہاتھ کو لگتا ہے، نہ دیکھنے سے آنکھ کو دکھائی دیتا ہے اور باوجود اس قدر نازک ہونے کے وہ بہت بڑے بڑے اور نہایت مشکل کام کرتے ہیں، پہاڑ اٹھا لیتے ہیں، زمین کو الٹ دیتے ہیں اور ان میں یہ بھی طقت ہے اور کہ کبھی اپنے جسم کو ایسا کر لیتے ہیں کہ ان کی اصلی صورت جو بہت بڑی خیال کی گئی ہے دکھائی دے جاتی ہے اور ان میں یہ بھی قدرت ہے کہ جس شخص کی صورت چاہیں بن جاویں اور انسانوں کے پاس آکر باتیں کریں ہیں۔

ہمارے پاس کسی ایسی مخلوق کے ہونے سے جو کسی قسم کا جسم وصورت بھی رکھتی ہو جو ہم کو نہ دکھائی دیتی ہو انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ شاید ایسی مخلوق ہو۔ مگر ہم ایسی مخلوق کے ہونے کا دعویٰ بھی نہیں کرتے اور جو افعال ایسی مخلوق کی نسبت منسوب کیے

جاتے ہیں ان کا بھی اقرار نہیں کرتے کیوں کہ ان باتوں کے اثبات کے لیے ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ قرآن مجید سے فرشتوں کے اس قسم کے وجود کا اور ان کے اس قسم کے جسم کا اور ان کے ان افعال کا جن کا اوپر ذکر ہوا کچھ ثبوت نہیں ہے۔

فرشتوں کے اس قسم کے وجود اور افعال اور ثبوت ضرور ہے کہ دلیل نقلی سے وگا اور اس لیے قبل شروع کرنے اس بحث کے ہم کو مناب معلوم ہوتا ہے کہ علمائے علم کلام نے جو بحث نسبت دلیل نقلی کے کی ہے اس مقام پر اس کو نقل کریں۔

شرح ومواقف میں اس بات پر ایک بحث لکھی ہے، کہ دلائل نقلیہ جن سے مطلب پر استدلال کیا جاتا ہے مفید یقین ہیں یا نہیں معتزلہ یا جمہور اشاعرہ کا یہ مذہب بیان کیا ہے کہ مفید نہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ جن الفاظ سے استدلال کیا جاتا ہے ان کی نسبت جاننا چاہیے کہ وہ انہی معنوں کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ جو معنی ان سے لیے جاتے ہیں اور اس بات کو بھی جاننا چاہیے کہ یہی معنی ان سے مراد بھی ہیں۔ پہلی بات کے جاننے کے اصول تین ہیں لغت، صرف، نحو اور یہ تینوں اصول روایت احاد سے ہم تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اصمعی اور خلیل وسیبویہ سے اور اگر وہ صحیح بھی ہوں تو ممکن ہے کہ خود اھل عرب نے اس میں غلطی کی ہو۔ اس لیے کہ امراء القیس جو سب سے بڑا شاعر زمانہ جاھلیت کا تھا۔ اس نے کئی جگہ ان باتوں میں غلطی کی ہے اور ان اصول کی فروعات قیاس پر مبنی ہیں اور روایت احاد اور قیاس دونوں ظنی دلیلیں ہیں۔

دوسری بات اس پر موقوف ہے کہ جن معنوں کے لیے وہ لفظ وضع ہوئے تھے ان معنوں سے کسی دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہوتے اور نیز وہ لفظ مشترک المعنی بھی نہیں ہیں کیوں کہ اگر مشترک المعنی ہوں تو ہوسکتا ہے کہ جو معنی ہوم نے سمجھے ہیں ان سے وہ معنی مراد نہ ہوں بلکہ دوسرے معنی مراد ہوں اور نیز یہ بھی معلوم ہو کہ وہ مجازی معنوں میں بھی نہیں بولے

گئے ہیں۔ کیوں کہ اگر مجازی معنوں میں بولے گئے ہوں تو ان سے وہی معنی مراد ہوں گے نہ حقیقی معنی جو ان سے متبادر ہوتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہو کہ کلام میں کوئی مضمر بھی نہیں ہے کیوں کہ اگر کوئی شے مضمر ہو تو اس کے معنی بدل جاویں گے اور نیز وہاں کوئی تخصیص بھی نہ ہو ، کیوں کہ اگر کوئی تخصیص ہوگی تو ان چیزوں پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے ان میں سے بعض مراد ہوں گے نہ، کل۔ اور یہ کہ کلام میں تقدم وتاخیر بھی نہ ہو، کیوں کہ اگر کلام میں تقدم وتاخیر ہوگا تو اس کے معنی بھی پلٹ جویں گے اور ان باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو فی الواقع کلام میں ہوتی ہے اس لیے ضرورۃ نقل مفید یقین نہیں ہوتی۔

ان سب باتوں کے ہونے کے بعد اس بات کا جاننا بھی ضرور ہے کہ جس بات پر نقلی دلیل دلالت کرتی ہے اس پر کوئی عقلی معاوضہ بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر کوئی عقلی معاوضہ پایا جاوے گا تو ضرور نقلی دلیل پر اس کو ترجیح ہوگیا ور اس نقلی دلیل کو ضرور دوسرے معنوں میں تاویل کرنا پڑے گا مثلا یہ جو خدا کا قول ہے کہ " **الرحمن علی العرش استوی** " یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ خدا تخت پر بیٹھا ہوا ہے مگر دلیل عقلی اس کی معارض ہے اور خدا کا تخت پر بیٹھا ہوا ہونا عقلی دلیل سے محال ہے۔ اس لیے اس نقلی دلیل کی غلبہ یا بادشاہت سے تاویل کی گئی اور اگر یوں نہ کیا جوے تو اجتماع نقیضین یا ارتفاق نقیضین لازم آتا ہے۔ اور اگر دلیل نقلی کو عقل پر ترجیح دیں تو فرع سے اصل کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیوں کہ جو چیزیں نقلی ہیں ان کا اثبات بھی بہ جز عقل کے اور کسی طرح ممکن نہیں۔ پس نقل کے لیے بھی عقل ہی اصل ہے۔ اس لیے نقل کو ترجیح دینے سے اصل سے فرع کا ابطال لازم آتا ہے اور فرع بھی اس باطل ہو جاتی ہے کیوں کہ صحت نقل تو متفرع تھی عقل پر جس میں فساد ہونا مانا گیا تو نقل بھی مقطوع الصحت نہ رہی۔ عقلی معاوضہ کا ہونا بھی یقینی نہیں ہے۔ کیوں کہ غایت الغایت یہ ہے کہ باوجود تلاش کے کوئی معارض عقلی نہیں ملا۔ لیکن معارض عقلی کے نہ ملنے سے اس

کے نہ ہونے پر یقین نہیں ہوسکتا ن اور اس سے ثابت ہوا کہ دلالت نقلی بلکہ عقلی بھی امور ظنی پر موقوف ہے اور اس لیے دلالت نقلی اپنے مدلولات پر مفید یقین نہیں ہے۔

صاحب شرح مواقف نے ان دلیلوں کے لکھنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ یہ دلیلیں ٹھیک نہیں ہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ دلائل نقلی شرعیات میں ان قرائن سے جو منقول ہیں مشاہدہ ہوتی ہیں اور بطور تو اتر کے ہم تک پہنچی ہیں اور جن سے تمام احتمالات مذکورہ بالا جاتے رہتے ہیں۔ مفید یقین ہوتی ہیں۔ کیوں کہ تمام اھل لغت کے بیان سے ہم جاتے ہیں کہ جن معنوں میں لفظ ارض وسماء کا اور اسی کی مانند جو اور مستعمل لفظ ہیں رسول خدا علیہ السلام کے وقت میں انہی معنی ہیں مستعمل تھے جو معنی کہ اب ان سے لیے جاتے ہیں اور اس میں شک کرنا سفسطہ ہے جس کے غلط ہونے میں کچھ شک شبہ نہیں اور معارض عقلی کا نہ ہونا قائل کو یقینی پیغمبر کو صادق ماننے سے جانا جاتا ہے کیوں کہ اگر معارض عقلی کا ہونا خیال کیا جوے تو قائل کا کذب لازم آتا ہے۔

(ھذا محصل مافی شرح الموقف).

مگر جو کچھ نسبت دلیل نقلی کے مفید یقین ہونے کے شارح مواقف اور صاحب مواقف نے لکھا ہے وہ کسی قدر زیادہ غور کے قابل ہے۔ اس لیے کہ الفاظ مستعملہ کے جو معنی بطور تو اتر اور بہ نقل اھل تغت ہم تک پہنچے ہیں وہ مسمیات ان الفاظ کے ہیں بلا لحاظ ان کی ماھیت کے م۔ مثلاً ارض وسماء جو سب سیز یادہ مشہور مستعمل الفاظ ہیں ان کے معنی جو ہم تک بطور تو اتر کے پہنچے ہیں وہ اسی قدر ہیں کہ جس چیز پر ہم رہتے ہیں وہ ارض ہے اور جو چیز ہم کو اپنے سر پر دکھائی دیتی ہے وہ آسمان ہے اور کچھ شبہ نہعیں ہے کہ عرب قدیم اس قدر سے زیادہ اور کوئی معنی ان لفظوں کے نہیں سمجھتے تھے۔ مگر اہل کلام نے اور فقہا اور علمائے اسلام نے صرف اسی قدر پر قناعت نہیں کی بلکہ ان کے معنوں میں وہ باتیں بھی شامل قرار

دی ہیں جن کا غالباً خیال بھی عرب قدیم کونہیں تھا۔ اوراس صورت میں ان الفاظ کی دلالت ان معنوں پر یقینی قطعی نہیں ہے۔

الفاظ مشترک المعنی کی نسبت کوئی قرینہ ایسا نہیں ہے کہ جس سے ان کا کسی ایک معنی پر مستعمل ہونے کو قطعی دلیل موجود ہو۔

الفاظ کا مجازی معنوں میں مستعمل ہونا ایک ایسا وسی امر ہے جس کی نسبت نہ نقل سے اور نہ اھل لغت کے تو اتر نقل سے تصفیہ ہو سکتا ہے اور یہی حال اضمار اور تخصیص اور تقدیم و تاخیر کا ہے۔

ان سب سے زیادہ ایک اور امر ہے جس پر شارح مواقف اور صاحب مواقف بلکہ اور کسی نے بھی غور نہیں کیا اور وہ کلام غیر مقصود ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ بات کہے کہ جب آفتاب مغرب سے نکلے یا اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جاوے تب یہ امر واقع ہوگا اور مخاطب اس کو یہ جواب دے کہ آفتاب کے مغرب سے نکلنے اور اونٹ کے سوائی کے ناکے میں سے نکل جانے پر بھی یہ امر واقع نہ ہوگا۔ اس کلام میں آفتاب کا مغرب سے نکلنا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں سے نکل جانا کلام مقصود نہیں ہے بلکہ عدم وقوع اس امر کا جس کے وقوع کا قائل مدعی تھا، مقصود ہے اور اس کلام سے تسلیم اس بات کی درحقیقت کبھی آفتاب مغرب سے نکلے گا یا اونٹ سوائی کے ناکے میں سے نکل جاوے گا لازم نہیں آتی۔ پس دلیل نقلی میں اس بات کا علم بھی کہ وہ کلام غیر مقصود نہیں ہے اشد ضرویات میں سے ہے اور بغیر اس کے کوئی نقلی دلیل مفید یقین نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اس قسم کا کلام غیر مقصود نہایت کثرت سے ہے۔ مشرکین و اھل کتاب کے عندیہ میں بہت سی ایسی باتیں سمائی ہوئی تھیں جن کا دراصل کچھ وجود نہ تھا، یا وجود تھا۔ مگر اس کی جو حقیقت کہ وہ سمجھے ہوئے تھے دراصل وہ نہ تھی۔ یا وہ بات ظاہر میں دکھائی

دیتی تھی اور بطور غلط العام یا باعتبار مشاہدہ اسی کو واقعی سمجھتے تھے۔ حالاں کہ حقیقت اور اصلیت برخلاف اس کے تھی اور قرآن مجید کو اس سے بحث مقصود نہ تھی اس لیے اس کو اسی طرح بیان کیا۔ جس طرح مشرکین اور اہل کتاب خیال کرتے تھے اور کبھی اسی پر بطور حجت الزامی کے کلام مقصود کی بناء پر قائم کی اور کبھی اس کو بطور تظہیر مسلمہ مخالف کے اور کبھی بطور ایک مسئلہ غلط العام کے اور کبھی بلحاظ مشاہدہ ظاہری کے اس کو بیان کیا اور کلام مقصود سمجھا گیا پس کلام مقصود کے سوا جس قدر کلام ہے وہ سب کلام غیر مقصود ہے اور اس سے کوئی ثبوت کسی امر کی واقعیت کا حاصل نہیں ہوتا اور نہ وہ کسی امر کے لیے مفید یقین ہوتا ہے اور اس لیے دلیل نقلی کے مفید بالیقین ہونے کو قطع نظر ان تمام باتوں کے جو شارح مواقف اور صاحب مواقف نے بیان کی ہیں۔ اس بات کا علم کہ وہ کلام غیر مقصود نہیں ہے، واجب ضرور ہے۔ یہ امر جو ہم نے بیانن کیا اس کو کچھ کلام اللہ ہی سے خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ عام کلام کا اور خود ہماری روز مرہ گفتگو کا بلکہ تمام دنیا اور تمام قوموں کی باہمی گفتگو و کلام کا یہی طریقہ ہے کہ جو امر بحث سے اور مقصود سے خارج ہے اس کے صحیح یا غیر صحیح ہونے سے قطع نظر کر کر کبھی بطور حکایت اور کبھی بطور تسلیم فرضی اور کبھی بغیر کسی یخال کے اس کا ذکر اور بیان آ جاتا ہے اور اس سے بہ جز اس کے کہ اس کے بعد کلام مقصود بنایا جاوے گا اور کچھ مقصد نہیں ہوتا یہی سبب ہے کہ بعض اشخاص غلطی سے سمجھتے ہیں کہ قرآن مجید میں بعض ایسی باتیں بیان ہوئی ہیں کہ جو حقائق موجودہ کے برخلاف ہیں اور بعضے اس سے بھی زیادہ غلطی یہ کرتے ہیں کہ اس کو کلام مقصود سمجھ کر اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وہی دراصل حقائق موجودہ ہیں اور دراصل دونوں غلطی پر ہیں قرآن مجید بلاشبہ کلام اللہ ہے مگر انسانوں کی زبان اور انسانوں کے کلام کے طرز پر۔ پس اس کلام کو مثل ایک انسان کے کلام تصور کرنا چاہیی اور اس سے معانی و مطالب و احکام و مقاصد اخذ کرنے اور اس سے دلیلیں قائم کرنے میں اس کو انسان

کے کلام سے زیادہ کچھ رتبہ دینا نہیں چاہیے۔

اب ہم کو ملک اور ملائکہ کے لفظ سے اور جس طرح پر کہ فرشتوں کا خیال انسانوں کے دل میں پیدا ہوا اور جس طرح کا خیال یہودیوں کا عیسائیوں میں فرشتوں کی نسبت تھا اور جس طرح سے کہ ان کا بیان قرآن مجید میں ہوا ہے اس پر بحث کرنی چاہیے۔ قدیم زمانہ کی تمام دنیا کی قموں کا یہ حال تھا کہ جو امور عجیب وغریب ان کے سامنے ایسے پیش آتے تھے جس کی علت ان کی سمھ سے باہر تھی۔ اس کو کسی ایسی قوت یا ایسے شخص سے منسوب کرتے تھے جو انسان سے برتر اور خدا سے کم تر تھی اسی خیال سے تمام بت پرست قوموں نے اپنے ہاں خیالی دیوتا اور دیبیاں اور خدا پرست قوموں نے اپنے ہاں فرشتے نام کرلیے۔

ملک کے لفظ کے اصل اھل لغت ملائک بتاتے ہیں اور اس کے معنی رسول یا پیغمبر یعینی پیغام پہنچانے والے کے کہتے ہیں مگر اس لفظ کا اطلاق اس شے پر ہوتا ے جس کو خدا تعالیٰ نے اپنے مقاصد کے انجام کے واسطے یا اپنے وجود یا قدرت کے اظہار کے واسطے معین کیا ہو

توریت اور صحف انبیاء اور انجیل میں فرشتہ کے لفظ کا استعمال نہایت وسیع معنوں میں آیا ہے۔ کتاب دوم شموئیل باب 24، ورس 16، 17 میں اور کتاب دوم ملوک باب 19 ورس 35 میں اور زبور داؤد باب 87 ورس 49 میں وبا پر فرشتہ کا اطلاق ہوا ہے۔ اور زبور داؤد باب 104، 1 ورس 4 میں ہواؤں پر فرشتہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

کتاب ایوب باب 1 ورس 14 و کتاب اول شموئیل باب 11 ورس 3 اور انجیل لوقا باب 7 ورس 24 باب 9 ورس 51، 52 میں فرشتہ کا لفظ عام ایلچیوں پر بولا گیا ہے۔ کتاب اشعیاہ باب 42 ورس 19 و کتاب حجی باب 1 ورس 13 و کتاب ملاکی باب 3 میں فرشتہ کا لفظ پیغمبر یعنی انبیاء کے معنوں میں آیا ہے اور کتاب واعظ باب 5 ورس 6 و کتاب ملاکی باب 2

ورس 7 میں فرشتہ کا لفظ بمعنی کاھن یا امام کے مستعمل ہوا ہے۔ مشاھدات یوحنا باب 1 ورس 20 میں اور انجیل کے اور چند مقاموں میں فرشتہ کا لفظ حضرت عیسیٰ کے رسولوں پر بولا گیا ہے۔

توریت میں بہت جگہ فرشتوں کو اس طرح بیان کیا ہے جسے کہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے پاس آئے اور ملاقات کرے اور باتیں کریں۔ توریت کی پہلی کتاب مسمی یہ کتاب پیدائش باب 32 میں فرشتہ کا بطور ایک شخص کے تمام رات حضرت یعقوب سے کشتی لڑنے کا اور اخیر کو ان کی ٹانگ مڑوڑ ڈالنے کا ذکر لکھا ہے۔ اور ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے حضرت یعقوب کو بیماری نقرس یا وجع الورک کا ہونا مراد ہے۔ پس اگر یہ خیال صحیح ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ مرض پر بھی فرشتہ کا اطلاق ہوا ہے اور اسی کتاب کے باب 19 میں حضرت لوط کے پاس دو فرشتوں کے آنے کا ذکر ہے جو مسافر آدمیوں کی صورت میں آئے تھے اور حضرت لوط نے اپنے گھر میں ان کو مہمان رکھا اور ان کی ضیافت کی اور نان فطیری ان کے لیے پکائی اور انہوں نے کھائی بایں ہمہ بہت جگہ فرشتہ کا لفظ ایسے وجود ہائے روحانی یا عقول فلکی کی نسبت مستعمل ہوا ہے جو خدا تعالیٰ کی طرف سے اس کی احکامات بجا لانے کے واسطے مامور ہیں۔

ارواح کی نسبت قدیم یہودیوں کا خیال اس زمانہ کے خیال سے کسی قدر مختلف تھا اس زمانہ میں روح سے غیر مادی چیز خیال کی جاتی ہے اور مادہ کو ضد روح اور روح کو ضد مادہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہودی عبری لفظ ،مروح سے غیر مادی شے مراد نہیں لیتے تھے بلکہ غیر مرئی جسم سمجھتے تھے اور ان کے جوہر کو خالص ہوا یا رقیق آگ تصور کرتے تھے اور اس لیے جب قدیم یہودی فرشتوں کو ارواح کہتے تھے تو ان کے ذی جسم ہونے سے ان کو انکار نہ تھا بلکہ صرف مادہ غلیظ کی نجاستوں سے مبرا ہونا سمجھتے تھے۔ سنٹ پال نے جو اپنے نامہ اول

موسومہ کرنتھیاں باب 15 ورس 44 میں لکھا ہے، اس سے پایا جاتا ہے کہ وہ بھی روحانی اجسام کو تسلیم کرتے تھے۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ میں روحانی عقول کا اکثر ذکر پایا جاتا ہے جن کی حالت وجود جدگانہ ہے اور ایک آسمانی جماعت قرار دی گئی ہے جس کا سردار خود خدا ہے۔ کتاب دانیال باب 7 ورس 20 وانجیل متی باب 26 ورس 53 وانجیل لوقا باب 2 ورس 13 و نامہ عبرانیاں باب 12 ورس 22، 23 سے کڑوڑھا بلکہ کڑوڑھا در کڑوڑھا فرشتوں کا ہونا معلوم ہوتا ہے اتنے بڑے جم غفیر کے اندر مختلف درجے اور مختلف صفیں موجود ہونی ضرور ہیں۔ تاکہ انسان سے لیکر خدا تک ایسا سلسلہ وجود قائم ہو جاوے جو خالق اور کمترین ذی عقل مخلوق کی تفاوت کو مربوط کردے۔ یہودیوں کی مقدس کتابوں میں فرشتوں کا ایسی جماعتوں میں منقسم ہونا مذکور ہے جن کی عزت اور قوت اور صفت غیر مساوی ہے اور ان پر سردار اور حکام بھی ہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ یہودیوں کی قدیم کتب مقدسہ میں یعنی ان کتابوں میں جو قید بابل سے پیش تر لکھی گئی ہیں یہ خیال صاف صاف بیان نہیں ہوا۔ بلکہ جو کتابیں جلا وطنی کے زمانہ میں اور اس کے بعد کو لکھی گئی ہیں ان کتابوں میں اس خیال نے صورت پکڑی ہے اور خصوصاً حضرت دانیال اور حضرت ذکریا کی تحریرات میں اس خیال کا پتہ ملتا ہے، کتاب ذکریا باب 1 ورس 11 میں ایک فرشتہ سب سے اعلیٰ درجہ کا ہے جو خدا کے روبرو کھڑا رہتا ہے اور فرشتوں سے بطور اپنے کارندوں کے کام لیتا ہے۔ حضرت دانیال نے حضرت میکائیل فرشتہ کو بہت بڑے بڑے لقب عطا فرمائے ہیں، نامہ یہودہ ورس 9 اور اول نامہ تھسلینی کے باب 21 ورس 16 سے معلوم ہوتا ہے یہ کہ رائے کہ فرشتے مختلف درجہ رکھتے ہیں صرف یہودیوں کے ساتھ ہی مخصوص نہ تھی۔ بلکہ حضرت عیسیٰ کے حواریوں کا بھی یہی خیال تھا ہاں اس قدر ٹھیک ہے کہ متاخرین یہودیوں نے جو رتبے کی تقسیم فرشتوں میں قائم

کی ہے وہ حواریوں کے وقت میں نہ تھی۔

یہودیوں کی کتب مقدسہ میں فرشتے ہمیشہ مجسم ہوکر انسانی صورت میں دکھائی دیتے تھے اور کسی جگہ اس بات کا اشارہ نہیں ملتا کہ یہ اجسام حقیقی نہ تھے۔ متقدمین یہودی بیشک یہ جانتے ہیں کہ ان اجسام کا مادہ ہمارے اجسام کیادہ کی مانند نہیں ہے۔ کیوں کہ فرشتوں میں یہ قدرت ہے کہ جب چاہیں اپنے تیئں لوگوں کو دکھلا دیں اور جب چاہیں نگاہوں سے غائب ہوجاویں۔ عیسائی بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ وہ یقین کرتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ مصلوب ہونے کے بعد اٹھے، تو کبھی ان کا جسم حواریوں کو دکھائی دیتا تھا اور کبھی نگاہ سے غائب ہو جاتا تھا۔ اگرچہ وہ ہمیشہ انسان کی صورت پر دکھائی دیتے تھے مگر یہودیوں نے اس سے یہ بات لازم نہیں تصور کی تھی، کہ فرشتے انسان ہی کی صورت رکھتے ہیں، بلکہ مقتدین یہودی یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ جو چیز خالص روح نہیں ہے کوئی نہ کوئی شکل ضرور رکھے گی۔ ممکن ہے کہ ان کی صورت انسان کی سی ہو یا اور کسی شکل کی۔

یہودیوں کی کتب مقدسہ میں اناث ملائکہ کا ذکر نہیں پایا جاتا اور عیسائی بھی بدلیل انجیل متی باب 22 ورس 13 بطور استنباط کے یہی سمجھتے ہیں کہ فرشتوں میں مذکور اور اناث کی کچھ تمیز نہیں ہے۔ کتب مقدسہ میں غالباً اس وجہ سے کہ مذکر کا صیغہ زیادہ معزز ہے۔ فرشتوں کی نسبت مذکر کا صیغہ کا استعمال ہوا ہے۔ مگر اکثر بت پرست قومیں فرشتوں کو ذکور اور اناث قرار دیتی ہیں اور دیوتا اور دیبی کا ماننا ان خیالات کو ظاہر کرتا ہے۔

عیسائی اور یہودی دونوں فرشتوں میں ان صفات کو تسلیم کرتے ہیں۔ انسان سے ان میں عقل کا زیادہ ہونا اور ان کا قوت اور قدرت میں زیادہ ہونا۔ ان کا پاک اور برگزیدہ ہونا اور یہ بات کہ فرشتے خدا تعالیٰ کے منشاء اور مرضی کے اظہار کے ذریعے ہیں کتب مقدسہ یہودیوں اور عیسائیوں سے بخوبی معلوم ہوتی ہے اور اسی سبب سے بعض کاموں کو ان کتابوں

میں بالکل فرشتوں ہی کی طرف منسوب کیا ہے۔ انسانوں کے مقسوم کے متعلق امورات میں بھی ان کی وساطت ہوتی ہے یہودی اور عیسائی یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ گو فرشتوں کی وساطت ہماری نظروں پوشیدہ ہو تب بھی ان کی وساطت تسلیم ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ عبرانیوں کے خط کے باب اول ورس 14 وزبور داؤد باب 34 ورس 7 و باب 91 ورس 11 و انجیل متی باب 8 ورس 10 میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ فرشتوں کو نجات کے وارثوں کی خدمت کے لیے بھیجتا ہے۔

قدیم عیسائی سمجھتے تھے کہ ہر فرد و بشر کے ساتھ ایک فرشتہ ہے جو اس کی حفاظت پر متعین ہے۔ مشرکین کا بھی اسی کے قریب قریب عقیدہ تھا۔ یونانی اپنے محافظ دیوتا کو ''ڈیمن '' اور رومی جینیس کہتے تھے اور یہودی اور قدیم عیسائی یہ بھی سمجھتے تھے ہر انسان پر دو فرشتے متعین ہوتے ہیں ایک نیکی کا ایک بدی کا۔ عام یہودی بھی فرشتوں کی نسبت یہی اعتقاد رکھتے ہیں۔ مگر ایک فرقہ یہودیوں کا جو صدوقی نام سے مشہور تھا وہ فرشتوں کا منکر تھا۔

بعض لوگوں کا یہ بھی خیال تھا کہ یہودیوں کا یہ دستور ہے کہ خدا کی عظمت اور قدرت کے ہر ظہور کو فرشتوں کی وساطت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اس لیے وہ فرشتوں کے وجود اصلی کو نہیں مانتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ خدا کی قدرت کی غیر معلوم قوتوں کا نام فرشتہ رکھ دیا ہے۔ جیسے کہ مشرک ہر چیز کو جو عجیب و غریب ہوتی ہے اور جس کی علت ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے۔ دیوتاؤں کے کاموں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مگر عیسائی مذہب کے عالم اس کی تردید میں یہودیوں کی کتب مقدسہ اور انجیل کی وہ آیتیں پیش کرتے ہیں جن میں فرشتوں کے ایسے کام بیان کیے گئے ہیں جو کسی طرح اس رائے کے مطابق نہیں ہو سکتے وہ بڑی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ فرشتوں سے برتر ہیں، پس اگر فرشتوں کا کوئی وجود اصلی نہ ہو تو یہ کہنا مہمل ہو جاتا ہے۔

اب ہم کو اس بات کی تلاش کرنی ہے کہ قدیم مشرکین عرب کا یعنی اس زمانہ کے عربوں کا جب کہ یہودیوں کا میل جول عرب میں نہیں ہوا تھا فرشتوں کی نسبت کیا خیال تھا اور آیا وہ لفظ ملک اور ملائکہ کو انہیں معنوں میں خیال کرتے تھے جن معنوں میں کہ یہودی خیال کرتے تھے یا نہیں۔ جہاں تک کہ ہم نے تفتیش کی ہے قدیم عربوں کا لفظ ملک اور ملائکہ کی نسبت ایسا خیال جیسا کہ یہودیوں کا ہے ثابت نہیں ہوا۔ مشرکین عرب بلاشبہ ارواح فلکی کو یا اورواج فرضی کو یا ارواح اشخاص متوفی کو بطور خدا پوجتے تھے اور ان کو مجسم و متحیز سمجھتے تھے اور ان کے بت اور ان کے نام کے تھان اور ان کے نام سے ہیکل اور مندر بناتے تھے مگر ان پر کبھی لفظ ملک یا ملائکہ کا اطلاق نہیں کرتے تھے۔ جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اشعار جاہلیت پر بھی جس قدر کہ ہم کو دست یاب ہوئے غور کی۔ ہم کو کوئی شعر بھی ایسا نہیں ملا جس میں لفظ ملک یا ملائکہ کا ان ارواحوں پر جن کو وہ پوجتے تھے اطلاق کیا گیا ہو۔ ہم کو قرآن مجید میں بھی کوئی ایسی سند نہیں ملی جس میں منقولا بزبان مشرکین لفظ ملک یا ملائکہ کا ان ارواحوں پر اطلاق کیا گیا ہو۔ ہاں یہ بات تو تسلیم کی جا سکتی ہے کہ لغت کی کتابوں میں لفظ ملک کے معنی ایلچی یا رسول یا پیغامچی کے لکھے ہیں۔ مگر یہ تسلیم نہیں ہو سکتا کہ قدیم مشرکین عرب اس کا اطلاق اس قسم کے رسولوں پر کرتے ہیں جن کو یہودی ملک یا ملائکہ کہتے تھے۔ ہاں اس قدر بات تسلیم ہو سکتی ہے کہ قدیم عرب اور نیز رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عرب بھی ملائکہ کا اطلاق ان قوا پر جن سے از روئے قانون قدرت دنیا کے امورات انجام پاتے ہیں کرتے تھے، جیسے کہ ابوعبیدہ جاہلی کے اس شعر میں ہے۔

لست لانسی ولکن لملاک

تنزل فی جو السماء بصوب

صوب کہتے ہیں مینہ کو اس لیے شعر سے پایا جاتا کہ مینہ برسانے کی جو قوت ہے اس کو

فرشتہ سمجھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرب فرشتوں کو متحیز بھی سمجھتے تھے جیسے کہ امیہ ابن صلت جھلی کے اس شعر میں۔

قــكـــان بـــرقـــع و الـــمـــائک حـــولـــه

ســـدر تـــو اكـــلـــه الـــقـــوائـم اجـــرب

مگر اس بات کا کہ وہ انہی معنی اور مراد میں استعمال کرتے تھے جن میں کہ یہودی استعمال کرتے تھے ہنوز ثبوت طلب ہے۔ اس خیال کے ثبوت پر ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ فرشتوں کا کوئی نام عربی زبان کا نہیں ہے اور جبرئیل و میکائیل یہ دو نام جو قرآن میں آئے ہیں وہ عبری ہیں اور اسرافیل و عزرائیل اور اور نام جو مسلمانوں میں مشہور ہیں سب عبرانی زبان کے ہیں۔ پس انہی اصول پر جو شارح مواقف نے قرار دئیے ہیں۔ اہل لغت کا یہ لکھنا کہ

" الملائک الملک لانه . يبلغ عن الله تعالیٰ "

مفید یقین نہیں۔

فـقـه الـلغة میں ملائکہ کی نسبت اہل عرب کا جو خیال لکھا ہے وہ بالکل ہمارے اس بیان کے مطابق ہے اس میں ابی عثمان الجاحظ کا قول لکھا ہے، کہ عرب جن کے درجے قرار دیتے تھے جب کہ وہ عام طور پر جن کا ذکر کرتے تھے تو صرف لفظ جن بولتے تھے۔ اور جب ایسے جن کا ذکر کرتے تھے جو انسانوں کے ساتھ رہتا ہو تو اس کے لیے عامر کا لفظ بولتے تھے ۔ جس کی جمع عمار ہے اور جب ایسے جن کا ذکر کرتے تھے جو بچوں کو ستاتا ہے تو اس کے لیے ارواح کا لفظ بولتے تھے اور جب کہ وہ خبیث ہوتا اور تکلیف دیتا تھا اور اس پر شیطان کا اطلاق کرتے تھے اور جب اس سے بھی سخت تکلیف دیتا تھا اور تو اس کو مارد کہتے تھے اور جو اس سے بھی زیادہ قوی ہوتا تھا اس کو عفریت کہت تھے اور اگر وہ پاک ستھرا ہوتا تھا اور بالکل

بھلائی اس سے پہنچتی تھی تو اس کو ملک کہتے تھے اور ایک اور مقام میں لکھا ہے، کہ حکم بن ایان نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے" کہ قریش جن کے سرداروں کو بنات الرحمان یعنی خدا کی بیٹیاں کہتے تھے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ عرب ان غیر مرئی چیزوں کو جن کو نیک و پاکیزہ سمجھتے تھے اور جن سے خلقت کو بھلائی اور نیکی پہنچنے کا خیال کرتے تھے ان کو ملک کہتے تھے۔ مگر وہ معنی اور مراد جو ملک کے لفظ سے یہودیوں نے مقرر کیے تھے یا جو زمانہ اسلام کی کئی صدی بعد کی مصنفہ کتب لغت میں لکھ دیے گئے ہیں اس معنی و مراد میں عرب لفظ ملک کو استعمال نہیں کرتے تھے۔

قرآن مجید میں کلام مقصود میں کسی جگہ لفظ ملک یا ملائکہ کا اس مراد سے استعمال نہیں ہوا ہے جو مراد کہ یہودیوں نے قرار دی تھی جس کی تفسیر ہم ہر ایک مقام پر لکھیں گے۔ بلکہ برخلاف اس کے ملائکہ کا اطلاق ان قدرتی قوا پر جن سے انتظام عالم مربوط ہے اور ان شیون قدرت کاملہ پروردگار پر جو اس کی ہر ایک مخلوق میں بہ تفاوت درجہ ظاہر ہوتی ہیں ملائکہ کا اطلاق ہوا ہے۔ " **سورۂ و النازعات** " سے اس کا بخوبی ثبوت ہوات ہے۔ اس کے پہلے چار جملوں کی نسبت مفسرین میں اختلاف ہے۔ مگر پانچویں جملہ " **تالمد برات امرا** " کی نسبت کسی کو اختلاف نہیں اور جملہ مفسرین متفق ہیں کہ ' **مدبرات** ' سے ملائکہ مراد ہیں۔ پس اب غور کرنا چاہیے کہ ' **مدبرات** امور کون ہیں۔ یہی قوا ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے اپنی حکمت کاملہ سے تمام امور عالم امد بر مخلوق کیا ہے۔

ان آیتوں میں جن کی تفسیر ہم لکھتے ہیں کلام مقصود صرف اس قدر ہے کہ جو شخص اس وحی کا عدو ہو جو خدا نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں ڈالی ہے اور جو کوئی خدا اور اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں کا دشمن ہو تو بے شک اللہ ان کافروں کا دشمن ہے۔ یہودیوں نے اپنے عندیہ میں دو جداگانہ فرشتے ٹھیرا رکھے تھے۔ ایک جبرئیل اور ایک

میکائیل پچھلے کو اپنا دوست جانتے تھے اور پہلے کو اپنا دشمن اور جو کہ دین محمدی کو اپنے برخلاف خیال کرتے تھے تو یہ سمجھتے تھے کہ جبرئیل جو ہمارا دشمن ہے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ باتیں سکھاتا ہے۔ خدا نے پیغمبر سے کہا کہ تو کہہ دے کہ وہاں جبرئیل ہی اللہ کے حکم سے میرے دل میں یہ باتیں ڈالتا ہے مگر جو کوئی کہ ان باتوں کا اور فرشتوں کا اور جبرئیل اور میکائیل کا اور رسولوں کا دشمن ہے خدا اس کا دشمن ہے۔ فرشتوں کی دشمنی بیان کرنے کے بعد جبرئیل اور میکائیل کا بالتخصیص نام لینا۔ گویا یہود کے خیالات کا اعادہ ہے اور وہ نام مقصود بالذات نہیں ہیں کیوں کہ اگر یہودیوں کا یہ خیال نہ ہوتا تو غالباً وہ نام نہ لیے جاتے۔ پس ان دونوں کے نام قرآن مجید میں آنے سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ درحقیقت اس نام کے دو فرشتے مع تشخصہا علیحدہ علیحدہ ایسی ہی مخلقو ہیں جیسے زید وعمر۔ بلکہ انہی آیتوں سے پایا جاتا ہے کہ جس شے کو یہودی جبرئیل تعبیر کرتے ہیں تھے وہ کوئی جداگانہ مخلوق مع تشخصہ نہ تھی کیوں کہ خدا نے فرمایا ہے کہ ''بے شبہ اس نے (یعنی جبرئیل نے) ڈالا ہے۔ تیرے دل پر اللہ کے حکم سے (وہ کلام جو) سچ بتاتا ہے اس چیز کو جو اس سے پیش تر ہے۔ دل میں ڈالنے والی کوئی ایسی مخلوق جو اس شخص سے جس کے دل میں ڈالا گیا ہے۔ جدا نہ ہوگا۔ نہیں ہوئی۔ پس درحقیقت یہودی جس کو جبرئیل کہتے تھے اور جس کا نام حکایتاً خدا نے بیان کیا ہے وہ ملکہ نبوت خود آنحضرت میں تھا جو وحی کا باعث تھا۔ اس سے اگلی آیت میں خدا تعالیٰ نے بلا ذکر جبرئیل کے فرمایا ہے'' کہ بے شک ہم نے بھیجی ہیں تیرے پاس کھلی ہوئی نشانیاں'' ان وجوہات سے یہ بات کہ جبریل درحقیقت کسی فرشتہ کا نام ہے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں اس قدر تسلیم ہوسکتا ہے کہ اسی ملکہ نبوت پر جبرئیل کا اطلاق ہوا ہے۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہے، کہ باوجودیکہ خدا کے پاس ان دو فرشتوں کے سوا اور بھی بہت سے فرشتے ہیں۔ مگر بہ جز دو فرشتوں کے سوا اور بھی بہت سے فرشتے ہیں۔ مگر بہ جز دو فرشتوں کے اور سب بے نام

ہیں۔ کیوں کہ کسی اور کا نام قرآن شریف میں نہیں آیا۔ حضرت عزرائیل بھی بڑے مشہور فرشتے ہیں جو سب سے پاس آویں گے اور کسی کو نہیں چھوڑیں گے اور اگرچہ ان کا ذکر بلفظ ملک الموت قرآن میں آیا ہے مگر ان کا کچھ نام نہیں بیان ہوا ہے۔ ان باتوں سے صاف پایا جاتا ہے کہ فرشتوں کے نام یہودیوں کے مقرر کیے ہوئے ہیں جو مختلف قوا کے تعبیر کرنے کو انہوں نے رکھ لیے تھے۔

☆............☆............☆

''فرشتوں اور شیطان کی حقیقت''

''ملک'' کے معنی ایلچی یا پیغامچی کے ہیں، عبرانی، یونانی اور فارسی میں جو لفظ ملک کے لیے ہے ان سب کے معنی بھی ایلچی کے ہیں۔ جو خدا کا پیغام نبیوں کو پہنچاتا ہے۔ توریت میں بعض جگہ عام ایلچی کے لیے بھی بولا گیا یہ اور بعض جگہ مذہبی پیشواؤں اور ابر اور ہوا اور وبا کے لیے۔ مگر فرشتوں کے وجود کی نسبت لوگوں کے عجیب عجیب خیالات ہیں۔ انسان کی یہ ایک طبعی بات ہے کہ جب کسی ایسی مخلقو کا ذکر ہو جس کو وہ نہیں جانتا تو خواہ نخواہ اس کے دل میں اس مخلوق کے ایک جسمانی جسم متحیز کا جس کے رہنے کی کوئی جگہ بھی ہو خیال جاتا ہے۔ پھر ان کے اوصاف پر خیال کرتے کرتے ان کی ایک صورت جو ان اوصاف کی مقتضی ہوتی ہے اس کے خیال میں قرار پاتی ہے اور پھر وہ اس بات کو تو بھول جاتا ہے کہ میں اس مخلوق کو نہیں جانتا نہ میں نے اس کو کبھی دیکھا ہے اور یوں جاننے لگتا ہے کہ وہ مخلوق وہی ہے جو میرے خیال میں ہے اور جب وہ خیال لوگوں میں نسل در نسل چلا آتا ہے تو ایسا مستحکم ہو جاتا ہے کہ گویا اس میں شک وشبہ مطلق ہے ہی نہیں۔ یہی حال فرشتوں کی نسبت ہوا ہے۔ ان کو نوری سمجھ کر گورا گورا سفید برف کا رنگ۔ نوری شمع کی مانند با ہیں۔ بلور کیسی پنڈلیاں ہیرے جیسے پاؤں، ایک خوب صورت انسان کی شکل مگر نہ مرد نہ عورت، تصور کیا ہے ۔ آسمان ان کے رہنے کی جگہ قرار دی ہے آسمان سے زمین پر آنے اور زمین سے آسمان پر جانے کے لیے ان کے پر لگائے ہیں۔ کسی کو شان دار اور کسی کو غصہ ور وغضب ناک کسی کو کم شان کا کسی کو صور پھوکتا۔ کسی کو آتشیں کوزے سے مینہ برساتا خیال کیا ہے۔ بعض اقوام نے

جو زیادہ غور و فکر کی ہے تو ان کے لیے نہ جسم مانا ہے نہ ان کا متحیز ہونا تسلیم کیا ہے اور اس لیے فرشتوں کی نسبت انسانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں۔ ایک وہ جو فرشتوں کے وجود اور ان کے متحیز ہونے دونوں باتوں کے قائل ہیں اور ایک وہ کہ ان کے متحیز ہونے دونوں باتوں کے قائل ہیں اور ایک وہ کہ ان کے متحیز ہونے کے قائل نہیں۔ بعض بت پرست سمجھتے تھے کہ فرشتے سعد اور نحس کواکب کی روحیں ہیں مجوسی اور بعض بت پرستوں کا یہ خیال تھا کہ عالم کی ترکیب نور و ظلمت سے ہے اور نور و ظلمت دونوں موجود حقیقتیں ہیں مگر آپس میں مختلف اور ایک دوسرے کی ضد نور کے بھی بال بچ ہوتیہیں اور ظلمت کے بھی بال بچے ہوتے ہیں۔ مگر نہ اس طرح جیسے کہ انسان اور حیوان جنتے جناتے ہیں بلکہ اس طرح جیسے حکیم سے حکمت اور روشن چیز سے روشنی اور احمق حمایت نور کی اولاد تو فرشتے ہیں اور ظلمت کی اولاد شیطان۔ حکماء عقول ہی جن کو انھوں نے تسلیم کیا ہے فرشتہ کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے حقیقت موجودہ غیر متحیزہ ہیں اور ان کی حقیقت نفوس انسانی کی حقیقت سے زیادہ تر قومی ہے۔ اور انسان کی بہ نسبت ان کو علم بھی زیادہ ہے۔ ان میں سے کچھ تو آسمانوں سے اس قسم کا علاقہ رکھتے ہیں جیسے کہ ہمارے بدن سے ہماری روح اور کچھ بجز استغراق کے ذات باری میں کسی چیز سے علاقہ نہیں رکھتے اور وہی ملائکہ مقربین ہیں اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ ان کے سوا دو قسمیں اور ہیں اور وہ زمین کے فرشتے ہیں اور دنیا کے امورات کو درست کرتے ہیں۔ جو نیک کام کرنے والے ہیں وہ تو فرشتے ہیں اور جو بد کام کرنے والے ہیں وہ شیطان ہیں۔

یہودی فرشتوں کو آدمی کی صورت پر مجسم مانتے تھے اور ان کو اجسام حقیقی سمجھتے تھے۔ البتہ ان کے جسم کے مادہ کو مثل انسان کے جسم کے مادہ کے نہیں مانتے تھے بلکہ یہ کہتے تھے کہ ان کا جسم مادہ غلیظ سے مرکب نہیں ہے۔ وہ اپنے تئیں انسانوں کو دکھلا بھی دیتے ہیں۔ ان

سے بات چیت بھی کرتے ہیں۔ان کے ساتھ کھانا بھی کھاتے ہیں اور غائب بھی ہو جاتے ہیں۔ پھر کوئی ان کو نہیں دیکھ سکتا۔ان کے کھانا کھانے کے باب میں کہیت ہیں کہ ظاہر میں کھاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں مگر انسانوں کی خوراک نہیں کھاتے بلکہ ان کا کھانا اور ہی کچھ ہے۔ یہودیوں میں جو ایک صدوقی فرقہ تھا وہ فرشتوں کا قائل نہ تھا۔عیسائیوں کا یہی خیال تھا کہ فرشتے جسم رکھتے ہیں اور مقدس ہیں۔انجیل میں حضرت عیسیٰؑ کو فرشتوں سے برتر کہا گیا ہے اور بہشتیوں کی نسبت کہا ہے کہ وہ فرشتوں کی مانند ہوں گے۔

عرب کے بت پرست فرشتوں کو ایک مجسم اور متحیز چیز سمجھیے تھے اور جانتے تھے کہ وہ کھاتے پیتے نہیں اور نہ کچھ بشری ضرورت ان کو ہے۔وہ آسمانوں پر رہتے ہیں اور زمینوں پر آتے جاتے ہیں۔وہ یہ سمجھتے تھے کہ انسان بھی فرشتوں کو زمین پر رہتے چلتے پھرتے دیکھ ستا ہے۔اسی خیال سے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا کرتے تھے کہ اگر وہ پیغمبر ہیں تو ان کے ساتھ فرشتے کیوں نہیں ہیں۔عام مسلمانوں کا بھی یہی عقیدہ ہے جو عرب کے بت پرستوں کا تھا۔وہ فرشتوں کو ہوا کی مانند لطیف اجسام سمجھتے ہیں اور مختلف شکلوں میں بن جانے کی ان میں قدرت جانتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ وہ آسمانوں پر رہتے ہیں اور پر دار ہیں کہ اڑ کر زمین پر اترتے ہیں اور زمین پر سے اڑ کر آسمان پر چلے جاتے ہیں اور چیلوں کی طرح آسمان اور زمین کے بیچ میں منڈلاتے ہیں غرض کہ تمام اقوام میں فرشتوں کی نسبت انسانی نقائص سے پاک ہونے کا اور ایک اعلیٰ تقدس کا خیال تھا۔اسی خیال کی وجہ سینیک اور اچھے آدمی کو بھی مجازاً فرشتہ کہتے تھے۔جیسے کہ حضرت یوسفؑ کو زلیخاؒ کی سہیلیوں نے کہا

" ماھذا بشر اً ان ھذا الاملک کریم ".

میں کہتا ہوں کہ جس طرح انسان سے فروتر مخلوق کا ایک سلسلہ ہم دیکھتے ہیں اس

طرح انسان سے برتر مخلوق ہونے سے انکار کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔شاید کہ ہو۔ گووہ کیسی ہی عجیب اور ناقابل یقین ہو۔مگر ایسی خلقت کے درحقیقت موجود ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ اس بات کا ثبوت کہ ایسی خلقت ہے، نہیں ہے۔قرآن مجید سے فرشتوں کا ایسا وجود جیسا کہ مسلمانوں نے اعتقاد کر رکھا ہے ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ برخلاف اس کے پایا جاتا ہے۔خدا فرماتا ہے۔

" وقالو ا لولا انزل علیہ ملک و لوانزلنا ملکا نقضی الامرثم لاینظرون . ولو جعلنہ رجلا و للبسنا علیھم مایلبسون " .

یعنی کافروں نے کہا کہ کیوں نہیں بھیجا۔پیغمبر کے ساتھ فرشتہ اور اگر ہم فرشتے بھیجتے تو بات پوری ہو جاتی اور ڈیل میں نہ ڈالے جاتے اور اگر ہم فرشتہ ہی پیغمبر کرتے ہیں تو اس کو آدمی ہی بناتے اور بلا شبہ ان کو ایسے ہی شبہ میں ڈالتے جیسے کہ اب شبہ میں پڑے ہیں۔اس آیت سے پایا جاتا ہے کہ فرشتے نہ کوئی جسم رکھتے ہیں اور نہ دکھائی دے سکتے ہیں۔ان کا ظہور بلاشمول مخلوق موجود کے نہیں ہوسکتا۔ **لجعلنا رجلاً** ۔قید احترازی نہیں ہے۔اس جگہ انسان بحث میں تھا۔اس لیے **لجعلنا رجلاً** ۔فرمایا ورنہ اس سے مراد عام موجود مخلوق ہے۔

ان باریک باتوں پر غور کرنے سے اور اس بات کے سمجھنے سے کہ خدا تعالیٰ جو اپنے جاہ وجلال اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتوں سے نسبت کرتا ہے تو جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ہوسکتا۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قوی کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ہیں۔ ملک یا ملائکہ کہا ہے۔جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلابت ۔ پانی کی رقت درختوں کی قوت نمو۔ برق کی قوت جذب و دفع ۔غرض کہ تمام قوی جن سے مخلوقات موجود

ہوئی ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں وہی ملائک وملائکہ ہیں۔جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔
انسان ایک قوائے ملکوتی اور قوائے بہیمی کا ہ۔ان دونوں قوتوں کے بے انتہا ذریات ہیں جو
ہر ایک قسم کی نیکی اور بدی میں ظاہر ہوتی ہیں اور وہی انسان کے فرشتے اور ان کے ذریات
اور وہی انسان کے شیطان اور اس کی ذریات ہیں۔

بعض اکابر اسلام کا بھی یہی مذہب ہے جو میں کہتا ہوں اور امام محی الدین ابن عربی
نے نصوص الحکم میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔شیخ عارف باللہ موید الدین ابن محمود المعروف
بالجندی نے جو مریدان خاص شیخ صدر الدین قونوی۔مرید امام محی الدین ابن عربی سے
ہیں۔شرح فصوص الحکم میں فرشتوں کی نسبت بہت بڑے بحث لکھی ہے۔شیخ رحمت اللہ علیہ
اپنی اصطلاح میں تمام عالم کو مجموع اسنان کبیر کہتے ہیں اور انسان کو انسان صغیر، مقصود ان
کا اس اصطلاح سے یہ ہے کہ انسان عالم کا ایک فرد ہے اور جس قدر قوی انسان میں ہیں وہ
جزئیات ہیں اور

---

1 ۔ قال الشیخ رضی الله عنه فی و نصول الکمم و کانت الملئکة من بعض قوی تلك الصورة التی هی صورة العالمهالمعبرعنه فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر ۔ قال الشیخ موید الدین ابن محمود الجندی الذی اخذ الطریق من الشیخ صدر الدین قونوی وهو عن الشیخ محی الدین ابن العربی صاحب الفصوص اعلم ان الملئکة هی ارواح القوی القائمة بالصور الحسیة و الارواح النفسیة والعقلیة القدسیة و تسمیتها ملائکة لکونها روابطه و موصلات الاحکام الربانیة و الانار الالهیة الی العوام الجسمانیة فان الملك فی اللغة هو القوة والشدة فلما قویت هذا الارواح بالانوار الربانی و تایدت و اشتدت بها قویت النسب الربانیة و الاسماء الالهیة ایضاً علیٰ ایقاع احکامها و

آثار ھا ایصل انوارھا و اظھارھا سمیت ملائکۃ وھم ینقسمون الیٰ عدی روحانی و سفلی و طبعی و عنصری و مثالی و نورانی فمنھم المھتمون و منھم المسخرون و منھم المرادۃ من الاعمال و بالا قوال و الانفاس و الصافون و الحافون و العالون الیٰ آخر ماقال۔

قال الشیخؓ فکانت الملئکۃ کالقوی الروحانیۃ و الحسیۃ التی فی نشات الانسان و کل قوۃ منھا حجوبۃ بنفسھا لاتریٰ فضل من ذاتھا قال الشارح، القوی الحسیۃ التی فی نشات الانسان ھی التی متعلقاتھا المحسوسات کالا بصار والسماع والشم والذوق واللیمس ماتحت ھذہ الکلمات من انواع و الشخصیات و اما القویٰ الروحانیۃ فکالمتخیلۃ و المتفکرۃ و الحافضیۃ و الذاکرۃ و العاقلۃ و الناطقۃ و ھذہ القوی الکلیات و شخصیاتھا فی حیطۃ الروح انفسانی و فشاء ھا ومجاری تصرفاتھا و احکامھا و آثار ھا الدماغ و کالقوی الطبیۃ مثل الجازبۃ و

جواس کے کلیات ہیں وہ انسان کبیر ہے اور فرماتے ہیں کہ اس عالم یقینی انسان کبیر کے جو قوی ہیں انہی میں بعض کا نام ملائک ہے۔

شیخ رحمۃ اللہ علیہ ارقام فرماتے ہیں کہ وہ قوی جن کو ملائک کہتے ہیں انسان کبیر یعنی عالم کے لیے ایسے ہیں جیسے انسان کے لیے قوی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ دیکھنا اور سننا اور سونگھنا اور چکھنا اور چھونا جو انسان میں ہے وہ سب انہی قوی ملکوتی حسیہ کے ماتحت ہیں۔ اور قوت متخیلہ اور متفکرہ اور حافظہ اور ذاکرہ اور عاقلہ و ناطقہ انہی پوائے ملکوتی روحانیہ کے تابع ہیں اور جاذبہ اور ماسکہ اور ھاضمہ اور غاذیہ اور منمیہ اور مربیہ اور مصورہ اہی قوائے ملکوتی طبیعہ میں داخل ہیں اور

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

الماسكة والهاضمة والغاذية و المنيمة والمرية والمصورة و شخصياتها۔ و راجة الروح الطبعى و كالحكم و العلم و الوقار والغناة والشجاعة والعدالة و السياسة والنخرة والرياسة وغيرها مماتحتها من الشخصيات و الانواع بالمماثلة والمشاكلة و المبائنه والمنافرة عائدة الى روح الحيوانى و الفسانى و كما ان هذا لقوى منبثة فى اقطار نشاة الانسان والكان لكل جنس وصف و نوع من هذا لقوى محلاً حصيصابها هو محل ظهور احكامة و اثار و منشاه حقايقه واسراره ولكن حكم جميعة الانسان سار فى الكل بالكل فلذلك اعالم الذى هو الانسان الكبير فى زعمهم كليات هذا لقوى و امهاتها بجزئياتها و انواعها و شخصيا تها منتشرة و نبثة فى فضاء السموات و الارض و مابينهما و ما فوقها من العوالم و تعينات هذا لوقى و الارواح فى كل حال بها نياسبة ويوافقة على الوجه الذى يلائم بطابقه و بها ملاك الامر النازل من حضرات الربوبية ۔

حلم اور علم اور قوار سمجھ اور شجاعت اور عدالت اور سیاست اور ریاست انہی قوائے ملکوتی حیوانیہ میں شامل ہیں اور یہ تمام قوی آسمان و زمین اور ان کی فضا میں پھیلے ہوئے ہیں۔

پس شیخ اور ان کے متبع بھی ملائکہ کا اطلاق صرف قوائے عالم پر کرتے ہیں۔ ہمارے استنباط اور شیخ رحمت اللہ علیہ کے استنباط میں صرف اتنا فرق ہے کہ شیخ کے نزدیک تمام قوا جو اجسام مرتبہ وغیر مرتبہ اور اشیائے محسوسہ وغیر محسوسہ میں ہیں۔ وہ جزئیات ہیں اور جو ان کے کلیات ہیں وہ ملائک ہیں اور یہ جزئیات ان کے ذریات۔ شیخ حرمۃ اللہ علیہ نے اپنے

مکاشفہ سے ان جزئیات کے کلیات کو جانا ہوگا۔مگر جو کہ ہم کو وہ مکاشفہ حاصل نہیں ہے۔
اس لیے ہم انہیں قوی کو جن کو شیخ اور ن کے متبع ذریات ملائکہ قرار دیتے ہیں ملائکہ کہتے ہیں۔
مطلب ایک ہے صرف لفظوں یا جاننے یا جاننے کا پھیر ہے۔

شیطان کی نسبت تو قیصری شرح خصوص میں نہایت صاف صاف وہی بات لکھی ہے
کہ جو ہ نے کہی ہے، اس میں لکھا ہے ''بعضوں نے یہ بات کہی ہے کہ انسان کبیر یعنی عالم
میں جو قوت وہمیہ کلیہ ہے وہی ابلیس ہے اور ہر ایک انسان میں جو

1. فی القیصری شرح الخصوص فی ذیل بیان ابلیس " قیل ابلیس
هو قوة الوهمیة الکلیة التی فی العالم الکبیر و القوی الوهمیة التی فی
الاشخاص الثتانیة افراد ها لمعا رضتها مع العقل الهادی طریق الحق و فیه
نظر لان نفس المنطبعة هی الامارة بالسوهحم من سدنتها و تحت حکمها
لانها من قواها فی اولیٰ بذلک کما قال تعالیٰ و تعلیم ما تسوس به نفسه
و قال ان النفس لا مارة بالسوء وقال علیه السلام اعداد علاک نفسک
التی بین جنبیک و قال علیه السلام الشیطان یجزی من نبی آدم مجری
الدم و هذا " شان النفس.

قوت وہمیہ ہے وہی ابلیس کی 'ذریات ہیں' ذ مگر شارح کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں
ہے۔ وہم نہیں بلکہ نفس امارہ جو انسان میں ہے وہی ذریات ابلیس ہے۔ خدا نے بھی فرمایا
ہے کہ جو وسوسے دل میں آتے ہیں ان کو ہم جانتے ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ نفس ہی برائی
کرنے کو کہتا ہے۔ آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہیکہ ''سب دشمنوں سے زیادہ
دشمن تیرا نفس ہے جو تیرے پہلو میں ہے'' آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ
''شیطان انسان میں خون کی طرح چلتا ہے اور ٹھیک یہ حالت نفس کی ہے۔ غرض کہ تمام

محققین اس بات کے قائل ہیں کہ انہی قوی کو جو انسان میں ہیں اور جن کو نفس امارہ یا قوائے بہیمیہ تعبیر کرتے ہیں یہی شیطان ہے۔

☆............☆............☆

شیطان کا وجود اور انبیاء

قرآن مجید میں خدا فرماتا ہے:

خذالعفوو امر باعرف و اعرض عن الجهلین . واما ینزغنک من الشیطان نزع فاستعذ بالله انه ، سمیع علیم.

یعنی درگزر کو اختیار کر اور اچھے کاموں کے کرنے کا حکم کر اور منہ پھیر جاہلوں سے اور اگر بھڑکاوے تجھ کو شیطان کا بھڑکانا تو پناہ مانگ اللہ سے بیشک وہ سننے والا ہے جاننے والا۔

واما ینزغنک کی تفسیر مین مفسروں کو بڑی دقت پڑی ہے کیوں کہ وہ شیطان کو ایک جدگانہ مخلوق خارج از انسان اور خدا تعالیٰ کا مخالف اور لوگوں کو بدی و نافرمانی پر رغبت دینے والا اور بہکانے والا کفر و شرک میں ڈالنے والا قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ بات مسلم ہے کہ **انبیاء علیهم السلام کو شیان** بہکا نہیں سکتا اور اس کا بد اثر ذرا سا بھی انبیاء پر نہیں ہوتا۔ پھر کیوں کر خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا ہے کہ ”**واما ینزغنک من الشیطان نزغ**“ مفسرین نے اس کے جواب میں بہت سی تقریریں اور تاویلیں کی ہیں جو نہایت بے سروپا اور لغو ہیں۔ لیکن اگر ٹھیک ٹھیک مطلب سمجھا جاوے تو آیت کی تفسیر میں کوئی مشکل و دقت نہیں ہے۔

یہ بات مذہب اسلام کے ہر فرقہ میں مسلم ہے کہ **انبیاء علیهم السلام** بھی انسانوں کی مانند بشر ہیں جیسے کہ خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے فرمایا ہے کہ

" انی بشر مثلکم یوحی الی " پس جو بمقتضائے بشریت ہے اس سے انبیاء علیھم السلام بھی خالی نہیں ہیں۔ انبیاء میں اور عام انسانوں میں یہ فرق ہے کہ انبیاء اس تقاضائے بشری کو روک لیتے ہیں اور اس پر غالب آجاتے ہیں اور عام انسان اس مغلوب ہو جاتے ہیں اور وہ ان پر غالب ہو جاتا ہے۔ اس آیت سے اوپر کی آیت میں خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا تھا کہ جاہلوں سے درگزار کر اور ان سے اپنا منہ پھیر لے یعنی کافر جو نالائق باتیں کرتے ہیں ان سے درگزر کرنا چاہیے۔ مگر ایسی باتوں سے رنج ہونا یا غصہ آنا ایک امر طبعی و مقتضائے بشری ہے اس لیے خدا نے فرمایا کہ اگر تجھ کو ایسا امر پیش آوے تو خدا کو یاد کر اور خدا کی طرف سے متوجہ ہوتا کہ وہ رنج یا غصہ جو بمقتضائے بشریت آیا تھا۔ دب جاوے اور غالب نہ ہونے پاوے۔ اس آیت میں اور اس کے بعد کی آیت میں شیطان کے لفظ سے صاف اشارہ اس قوت غضبیہ کی طرف ہے جو انسانوں میں اور انبیاء میں بھی بمقتضائے خلقت بشری موجود ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی رنج نہ ہوتا تھا یا کبھی غصہ نہ آتا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کمال نفس سے خدا کی طرف توجہ کرنے سے رنج دور فرماتے تھے اور غصہ کو دبا دیتے تھے اور قوت غضبیہ کو اپنے پر غالب نہ ہونے دیتے تھے۔ یہ آیت علانیہ ثابت کرتی ہے کہ قرآن مجید میں شیطان کا لفظ انہی قوا پر جو بمقابلہ قوائے ملکوتیہ کے انسانوں میں بمقتضائے فطرت و خلقت انسانی کے ہیں اطلاق ہوا ہے نہ کسی ایسے وجود خارجی پر جو خدا کے مقابل اور اس کا مد مخالف ہو پس آیت میں کوئی ایسی مشکل نہیں ہے جس سے ذات پاک رسول مقبول پر کوئی منقصت آسکے۔

شکر ہے کہ بعض مفسرین نے بھی قریباً قریباً اسی مطلب کی طرف رجوع کی ہے۔

امام فخر الدین رازی تحریر فرماتے ہیں کہ

انہ تعالیٰ لما امرہ بالمعروف فعند ذالک ربما یھیج سفیہ و بظھر السفاھة فعند ذالک ربما یھیج سفیہ و یصظھر السفاھة فعند ذالک امرہ تعالیٰ بالسکوت عن مقابلة فقال و اعرض عن الجاھلین ولما کان من العوم ان اقدام السفیہ قدیھیج الغضب و الغیظ ولا یبقی الانسان علی حالة السلامة و عند تلک الحالة یجد الشیطان مجالاً فی حمل ذالک الانسان علی ماینبغی لاجرمہ بین تعالیٰ مایجری حجری اعلاج لھذ المرض فقال فاستعذ باللہ. (تفسیر کبیر جلد سوم صفحہ 449)

یعنی جب خدا نے آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اچھے کاموں کا حکم دیا تو کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک بیوقوف اپنی بیوقوفی ظاہر کر کے طبیعت کو بھڑکا دیتا ہیا یسے وقت کے خدا نے اس کے مقابلہ کرنے کے عوض سکوت اختیار کرنا فرمایا اور کہا منہ پھیر لے جاہلوں سے اور یہ بات ظاہر ہسے کہ بے وقوف کا اس طرح پیش آنا غصہ اور غضب کو بھڑکا دیتا ہے اور انسان درست حالت پر نہیں رہتا۔ ایسی حالت میں شیطان کو موقع ملتا ہے انسان کو نہ کرنے کی باتوں کے کر بیٹھنے پر برانگیختہ کرنے کا۔ اس لیے خدا تعالیٰ نے ایسی بات بتا دی جو اس مرض کے علاج کی جگہ ہے اور کہا کہ پناہ مانگ الہ سے۔

یہ تمام تقریر امام صاحب کی وہی ہے جو ہم نے لکھی ہے صرف وہ فقرہ اس تقریر کا جس پر ہم نے لکیر کر دی ہے مہمل ہے اگر وہ خارج کر دیا جاوے تو امام صاحب کی تحریر اور ہماری تقریر میں کچھ فرق نہیں ہے۔ تعجیب یہ ہے کہ جب خود امام صاحب نے لکھا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان درست حالت پر نہیں رہتا تو پھر شیطان کو بلانے کی کیا حاجت رہی

تھی۔

☆............☆............☆

استویٰ علی العرش سے کیا مراد ہے

عرش کے معنیٰ نعت میں تخت رب العالمین کے، اور تخت بادشاہ کے، اور عزت کے اور جس سے کوئی امر قائم ہو، اور گھر کی چھت کے، اور سردار قوم کے اور اس چیز کے جس پر جنازہ اٹھایا جاتا ہے۔ لکھے ہیں۔

تمام مفسرین عرش سے تخت رب العالمین مراد لیتے ہیں۔ اور اس کو موجود فی الخارج سمجھتے ہیں۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ آسمانوں کے اوپر ایک جسم عظیم ہے اور وہ تخت رب العالمین ہے۔

قرآن مجید میں جہاں عرش کا لفظ آیا ہے وہ دو قسم کی آیتیں ہیں ایک وہ جن میں صرف عرش کا ذکر ہے اور دوسری وہ کہ جن میں استویٰ علی العرش کا ذکر ہے اول ہم ان دونوں کی قسم کی آیتوں کو اس مقام پر لکھتے ہیں۔

(1) آیات قسم اول جن میں صرف عرش کا ذکر ہے

لااله الاهوعليه تو كلت و هو رب العرش العظيم . 9 . توبه 130 .

قـل لـو كـان معه آلهة كما يقولون اذا لايبتغوالى ذى العرش سبيلا . 17 . اسرىٰ 44 .

فسبحان الله رب العرش عما يصفون . 21 . الانبياء . 22.

قل من رب السموات السبيع و رب العرش العظيم . 23. المومنون . 77.

فتعالى الله الملك الحق لااله الاهورب العرش الكريم . 23. المومنون . 117.

الله لااله الا هورب العرش العظيم . 27 . النحل . 26.

وترى الملائكة خافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم و قضى بينهم بالحق و قيل الحمد لله رب العالمين . 39 . زمر . 75.

رفيع الدرجات ذوالعرش . 40 . مومن . 15.

سمحان رب السموات والا رض رب العرش عما يصفون . 43 . زخرف . 82.

عند ذى العرش مكين . 81 . تكوير . 20.

ذوالعرش المجيد فعال لها يريد . 85 . بزرج 15.

والملک علىٰ ارجا ئيها ويحمل عرش ربک فوقسم يومئذ ثمانيه . 65. الحاقه . 17.

الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يومنون به . يستغفرون الذين امنوا. 40 . يومنون. 7.

وهو الذى خلق السموات والارض ستة ايام و كان عرشه على الماء ليبلو كم ايكم احسن عملا . 11. هود . 9 .

(2) آیت قسم ثانی جن میں استویٰ علی العرش

کا ذکر ھے

ان ربكـم الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام على العرش 7 . الاعراف . 57.وسوره . 10 . يونس . 3.

الـذى خـلـق الســموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم السوى على العرش الرحمن فستل به خبير ا. 25 . فرقان . 60 .

اللـه الـذى خـلـق الســمـوات والا رض و مـا بينهما فى ستة ايام ثم الستـوى عـلى العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع افلاتنز كرون يدبر الامـر مـن الســمــاء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون . 32. مسجده . 3. 4 .

هـو الـذى خـلـق الســمـوات والارض فـى ستة ايام ثم الستوىٰ على العرش . 57. حديد . 4 .

الله الذى رفع السموات والارض بغمير عمدترونها ثم استوىٰ على العرش . 13 رعد. 2.

الرحمن على العرش استوىٰ . 20 طه . 4.

هـو الـذى خـلـق لـكـم مـافـى الارض جمعيا ثم استوى الى السماه فسواهن سبع سموات و هو بكل شئى عليم. بقر. 28.

قـل انـكـم لتـكـفـرون بـاالذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له انـدادا ذالک رب الـعالمين و جعل فيها رواسى من فوقها و بارک فيها و تدرفيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين . ثم استوى الى السماء و هى و خـان فـقـال لهـا و الارض امتيـا طـوعاً اوكرهاً قلتا اتينا طاعين فقضا هن سبـع ســموات فى يومين و او حى فى كل سماء امرها و زينا السماء الدينا

بمصابیح و حفظا ذالک تقدیر العزیز العلیم . 41 . فصلت . 7 لغایت . 11.

باوجوداس کے تمام مسلمان عرش رب **العالمین** کوایک جسم عظیم موجود فی الخارج فوق السموات مانتے ہیں مگر لفظ استویٰ سے تخت پر بیٹھنا مادنہیں لیتے۔ بلکہ وہ یقین کرتے ہیں کہ نہ کبھی خدااس تخت پر بیٹھااور نہ کبھی آئندہ بیٹھے گا۔اور نہ تخت پراس کا بیٹھناممکن ہے۔ تفسیر کبیر میں لکھاہے،

فاعلم انه لایمکن ان یکون المراد منه کو نه مستقرا علی العرش

کیوں کہ اگر خدا تخت پر بیٹھے یا بیٹھا ہوا ہوتو وہ متناعی ہوجاوے گا اور جب متناہی ہو گا تو حادث ہوجاوے گا۔اور حیز معین اور جہت خاص میں محدود ہوگا اور حیز اور مکان کی اس کو احتیاج ہوگی پھر وہ مقدار میں عرش سے بڑا ہوگا یا عرش اس سے بڑا ہوگا یا دونوں برابر ہوں گے ہر طرح سے خدا پر مشکل لازم آتی ہے۔ بڑی مشکل یہ پڑتی ہے کہ زمین یا دنیا تو کروی ہےاور جب خدا ایک تخت پر بیٹھا تو ایک طرف کی دنیا کے لوگوں سے تو وہ اوپر ہوگا اور دوسری طرف کی دنیا کے لوگوں سے نیچے تو سب سے اوپر ہونا اس کا متحقق نہ رہے گا۔اسی قسم کی سولہ دلیلیں خدا کے تخت پر بیٹھنے کا امتناع میں تفسیر کبیر میں مندرج ہیں۔غرض کہ تمام اہل سنت والجماعت بلکہ تمام فرق اسلامیہ سوائے بعض کے خدا تعالیٰ کے جلوس کو ممتنع بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ عرش جب سے بنا ہے خالی پڑا ہےاور ہمیشہ خالی پڑا رہے گا۔مگر کسی نے یہ نہ بتلایا کہ پھر وہ بنایا کیوں ہےاور کس لیے۔

جب ہمارے علماء اس مشکل میں پڑے تو انھوں نے استوی اور عرش دونوں کے معنی بدلے اور کہا کہ ان آیتوں میں جن میں استوی علی العرش کا ذکر ہے۔ جو چوڑا چکلا جسم عظیم جس کو تخت رب العالمین موجود فی الخارج فوق السموت قرار دیا ہے مراد نہیں ہے بلکہ عرش

سے بادشاہت اور مملکت اور استوی سے اس پر استعلا یعنی غلبہ وقدرت مراد ہے چناں چہ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ:

فقال (ای القفال رحمة الله علیه) المعرش فی کلامهم هو لسریر الذی یجلس علیه الملوک ثم جعل اعلرش کنایة عن نفس الملک یقاثل عرشه ای انتقض ملکه وفسدوا اذا استقام له ملکه و اطرد امره و حکمه قالو استوی علی عرشه و استقر علی سریر ملکه هذا ماقاله اقفال و اقول ان الذی قاله حق و صدق و صواب و نظیره قولهم للرجل الطویل فلان طویل النجاد و الرجل الذی یکثر الضیفة کثیر الرما دو للرجل اشیخ فلان اشتغل راسه شیبا ولیس المراد فی شی من هذا الالفاظ احراء ها علی سبیلا الکنایة فکذا ههنا یذکر الا ستواء علی العرش والمراد نفاذ القدرة و جریان المشیئه ثم قال اقفال رحمة الله تعالیٰ عادل علی ذاته و علی صفاته و کیفة تدبیره العالم علی الوجه الذی الفوه من ملو کهم و روسائهم استقر فی قلوبهم عظمة الله و کمال جلاله الا ان کل ذالک مشروط بنفی التشبیه فاذا قال انه عالم فهو ا منه انه لایخفیٰ علیه تعالیٰ شئی ثم علموا بعقولهم انه لم یحصل ذالک العلم بفکرة ولا رویة ولا باستعمل حاسة و اذا قال قادر علمومنه انه متمکن من ایجاد الکائنات و تکوین الممکنات ثم علموا بقولهم انه غنی فی ذالک الایجاد و والتکوین عن الات و الا دوات و سبق المادة و المدة و الفکرة والرویة وهکذا لقول فی کل صفاته و اذا اخبران له بیتا یجب علی عباده حجه فهوا منه انه نصب لهم موضعا یقصدو نه لمسلة ربهم و طلب حوائجهم

کـمـا یـقـصدون بیوت الملک و الروساء لهذا المطلوب ثم علموا بقول
لهم نفی الشبیه و انه لم یجعل ذالک البیت مسکنا لنفسه ولم ینتفع به فی
دفـع الـحر والبرد بعینه عن نفسه فاذا امر هم بتحمیده و تمجیده فهو امتة
انـه امر هم بنهایة تعظیمه ثم علمو لعقولهم انه لایفرح بذالک التحمید و
الـعـظیم و لا یقتم بترکه و الا عراض کا ارادشاء من غیر منازع ولا مدافع
ثم اخبر انه استوی علی العرش ای حصل له تدبیر المخلوقات علیٰ ماشاء
واراد فـکـان قـوله ثم استوی علی العرشای بعد بعد ان خلقها استوی علیٰ
عرش المک واجلال ثم قال اقفال والدیل علی ان هذا هو المراد من قوله
فـی صـورـة یـونــس ربـکـم الـذی خلق اسموات والارض فی ستة ایام ثم
استوی علی العرش یدبر الامر فقوله یدبر الامر جری مجری التفسیر لقوه
لـه استـوی عـلـی العش وقال فی هذا الایة التی نحن فی تفیر ها ثم استوی
عـلـی الـعـرش یغشی الیل والنهار یطلبه حثیثا والشمس و القمر والنجوم
مستـخـرات بـامـره الالـه الخلق والامر وهذا یدل علی ان قوله ثم استوی
عـلـی الـعـرش اشارة الی ما ذکرنا فان قبل اذا حملتم قوله ثم استوی علی
الـعـرش عـلـی ان المراد استوی علی الملک و جب ان یقال الله لم یکن
مستـویـا قبـل خـلـق السمٰوات والارض قلنا انه تعالیٰ کان قبل خلق العالم
قادر اعلیٰ تخلیقها وتکوینها اما ماکان مکونا ولا موجدا الاشیاء باعیانهما
الان احیـاء زیـد و امـاتة عـمـرو و الطعام هذا امر وارواء ذالک لایحصل
الاعـندهذه الاحوال فاذا افسرنا العرش بالملک والملک بهذه الاحوال
مـح ان یـقال انه تعالیٰ انما استوی علی ملکه بعد خلق السموات والارض

و هـذا جواب حق صحيح فی هذا لوضع . (تفسیر کبیر ، جلد 3 . صفحه 236)

''یعنی قفال نے کہا ہے کہ عرش کلام عرب میں وہ تخت ہے جس پر بادشاہ بیٹھتا ہے پھر عرش سے ملک اور سلطانت میں خرابی آجاوے اور جب کہ سلطنت درست ہو اور کام اچھا چلتا ہو اور حکم نافذ ہو تو کہتے ہیں کہ (استویٰ علیٰ عرشہ و استقر علی سریر ملکہ) یعنی اچھی طرح اپنی سلطانت پر قائم ہے اور اپنے سریر مملکت پر مستقر ہے یہ وہ ہے جو فقال نے کہا ہے اور صاحب تفسیر کبیر کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ حق اور سچ اور صواب ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ طویل قیامت کے لیے عرب کا یہ قول ہے (طویل نجاد) یعنی لمبی پرتلہ والا اور بہت زیادہ ضیافت کرنے والے کے لیے (کثیر الرماد) بہت خاکستر والا اور بوڑھے آدمی کے لیے یہ کہنا کہ اس کا سو بڑھاپا سے روشن ہو گیا (اشتعل راسہ شیبا) ان سب الفاطظ سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اپنے ظاہری معنی میں جاری ہیں بلکہ ان سے یہی مراد ہے کہ اصلی مقصود کو بطور کنایہ کے سمجھا دیا جاوے ایسا ہی اس موقع پر کہا جاتا ہے (استویٰ علی العرش) اور مراد ہے اس کی قدرت کا نافذ ہونا اور اس کی خواہش کا جاری ہونا۔ قفال نے کہا اللہ تعالیٰ نے جب کہ سمجھایا اپنی ذات اور اپنی صفات اور اپنی کیفیت تدبیر عالم کو اس طرح پر جس طرح کہ انہوں نے اپنے کیفیت تدبیر عالم کو اس طرح پر جس طرح کہ انہوں نیا پنے بادشاہوں اور سرداروں کو پایا تھا اللہ تعالیٰ کی

عظمت ان کے دلوں میں اسی طرح پر قائم ہوئی مگر ان سب میں یہ
شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ نہ دے جب اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ عالم
ہے تو اس سے یہ سمجھے کہ اس سے کچھ مخفی نہیں ہے۔ پھر اپنی سمجھ سے یہ
جانا کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کو فکر اور غور سے نہیں حاصل ہوا اور نہ حواس کے
استعمال سے اور جب فرمایا ہے کہ وہ قادر ہے تو جانا کہ وہ پیدا کرنے
عالم پر ممکنات کے پیدا کرنے پر قادر ہے پھر اسی سمجھ سے یہ جانا کہ
اللہ تعالیٰ اس ایجاد اور پیدا کرنے میں اوزاروں وغیرہ کا محتاج نہیں
ہے اور اس کا بھی محتاج نہیں ہے کہ کچھ مادہ ہو لے اور پھر اس میں
کچھ مدت غور کر کے کام آئے اور ایسا ہی قول ہے سب صفات اللہ
تعالیٰ میں جب کہ اس نے خبر دی کہ اس کا ایک گھر ہے اس کا حج ان
پر واجب ہے۔ اس سے انہوں نے سمجھا کہ اس نے ایک جگہ کو مقرر کر
دیا ہے۔ خدا تعالیٰ سے سوال کرنے کے لیے اور اس سے اپنی
حاجتیں طلب کرنے کے لیے تاکہ اس کا قصد کریں جیسے کہ
بادشاہوں اور سرداروں کے گھروں کا اس غرض سے قصد کرتے ہیں
پھر اپنی عقل سے مجھا کہ وہ تشبیہ سے پاک ہے اور اس انے یہ گھر
اپنے رہنے کے لیے نہیں بنایا ہے اور اس گھر سے اس کو یہ فائدہ نہیں
ہے کہ وہ اپنے سے گرمی یا سردی کو دفع کرے پھر جب کہاں کو حلکعم کیا
کہ اس کی حمد ریں اور اس کی بزرگی مانیں تو اس نے نہایت درجہ کی
تعظیم کا حکم دیا ہے۔ پھر سمجھے کہ خدا تعالیٰ اس تحمید اور تمجید سے نہ خوش
ہوتا ہے اور نہ اس کے ترک کرنے سے رنجیدہ ہوتا ہے جب کہ یہ

مقدمات تو نے سمجھ لیے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو جس طرح چاہا پیدا کیا بغیر کسی جھگڑا کرنے اور تکرار کرنے والے کے پھر اس نے خبر دی (انہ استوی علی العرش) یعنی وہ اپنی سلطنت پر قائم ہوا مراد یہ ہے کہ حاصل ہوئی اس کو تدبیر مخلوقات جس طرح کہ اس نے چاہا تھا اور ارادہ کیا تھا پس یہ قبول کہ عرش پر قائم ہوا ایسا ہے کہ بعد پیدائش عالم کے اپنے عرش حکومت اور عظمت پر قائم ہوا پھر فقال نے کہا کہ اس بات کی دلیل کہ یہی معنی مراد ہیں اللہ تعالیٰ کے قول کے جو سورہ یونس میں ہے کہ بیشک ہمارا پروردگار وہ اللہ تعالیٰ ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پھر قائم ہوا اپنے عرش پر کہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے پس یہ قول کہ ''یدبر الامر'' بمنزلہ تفسیر کے ہے جو قول ''استویٰ علی العرش'' کے مطلب کو صاف کھولتا ہے اور اس آیت میں جس کی ہم تفسیر میں ہیں یوں فرمایا ہے ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار یطلبہ حثیثا پھر قائم ہوا عرش پر کہ چھپاتا ہے رات سے دن کو کہ تلاش کرتے تھے اس کو دوڑ کر والشمس والقمر مسخرات بامرہ۔ الا لہ الخلق والامر، اور چاند اور سورج فرمان بردار ہیں اس کے حکم کے جان لو کہ اسی کے لیے پیدا کرنا اور حکم کرنا یہ اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ ثم استوی علی العرش اسی کی طرف اشارہ ہے جو ہم نے ذکر کیا اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ تم نے قول (استویٰ علی العرش) کو اس پر قیاس کیا کہ مراد ہے کہ اپنی حکومت پر قائم ہوا تو یہ لازم آیا کہ پہلے پیدائش آسمان اور زمین کے

اس پر قائم ہوا تو یہ لازم آیا کہ پہلے پیدائش آسمان اور زمین کے اس
پر قائم نہ تھا تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ قبل پیدائش عالم کے وہ
اس کے پیدا کرنے اور تکوین پر قادر تھا لیکن نہیں تھا پیدا کرنے والا
اور موجودہ اشیاء معینہ کا اس لیے کہ زید کا زندہ کرنا اور عمر کا مارنا اس کو
کھانا دینا اور اس کو پانی دینا یہ تمھیں حاصل ہوتا۔ اگر ان احوال کے
ساتھ پس جب کہ ہم نے عرش کی تفسیر ملک سے کی اور ملک خود یہی
احوال ہیں تو صحیح ہے کہ یہ کہا جاوے کہ اپنے ملک پر قائم ہوا بعد پیدا
کرنے آسمان اور زمین کے اور یہ جواب صحیح ہے اس موقع پر۔''

اب میں نہایت ادب سے ان بزرگوں کی خدمت میں جنہوں نے ان آیتوں میں عرش کے لفظ سے سلطنت اور مملکت مراد لی ہے عرض کرتا ہوں کہ جن آیتوں میں صرف لفظ '' **رب العرش** '' کا یا '' **رب العرش العظیم** '' کا یا '' **ذی العرش** '' کا یا '' **رب العرش الکریم** '' کا یا '' **ذوالعرش المجید** '' کا آیا ہے وہاں بھی عرش کے کے معنی سلطنت و مملکت کے کیوں نہیں لیے جاتے۔ جو ایک چوڑے چکلے تت موجود فی الخارج کے جس کا بنانا بھی ظاہرا بیکار معلوم ہوتا ہے جس پر نہ کبھی خدا بیٹھا ہے نہ بیٹھے گا اور نہ بیٹھ سکتا ہے ، لیے جاتے ہیں۔

ہماری اس تقریر کے برخلاف شاید چار آیتیں پیش ہوسکتی ہیں اور بیان کیا جاسکتا ہے کہ ان آیتوں میں ایسے مضامین ہیں جن کے سبب عرش کو مثل سریر بادشاہی موجود فی الخارج تسلیم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

پہلی آیت سورہ زمر کی ہے جہاں قیامت کے حالات میں خدا نے فرمایا ہے کہ '' تو فرشتوں کو عرش کے گرد کھڑے ہوئے دیکھے گا پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں ساتھ تعریف کے

اپنے رب کو۔

دوسری آیت سورہ الحاقہ کی ہے جہاں خدا نے قیامت کے حال میں فرمایا ہے اور اٹھاویں گے تیرے پروردگار کے تخت کو اپنے اوپر آج کے دن آٹھ۔

تیسری آیت سورۂ مومن کی ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے کہ

''وہ جو اٹھاتے ہیں عرش کو اور وہ جو اس کے گرد ہیں پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں تعریف کے ساتھ اپنے پروردگار کو اور اس پر ایمان لاتے ہیں اور معافی چاہتے ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں۔''

چوتھی آیت سورۂ ہود کی ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے کہ ''وہ وہ ہے جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں اور اس کا عرش تھا پانی پر۔''

سورۂ زمر کی آیتیں جن میں عظمت و جلال خدا کا بیان ہوا ہے وہ سب تمثیلی ہیں، مفسرین بھی ان کا تمثیلی ہونا قبول کرتے ہیں۔ مثلاً اس میں فرمایا ہے،

والارض جميعاً قبضة يوم القيامةوالسموات مطوبات بعينه ،

پس ظاہر ہے کہ خدا کی نہ مٹھی ہے اور نہ اس کا دایاں ہاتھ، یہ ایک تمثیل یا استعارہ یا مجاز ہے جس سے مقصود خدا کی عظمت و قدرت کا ظاہر کرنا ہے نہ یہ کہ حقیقۃً خدا زمین کو مٹھی میں لے لے گا اور آسمانوں کو ہاتھ پر لپیٹ لے گا۔''

صاحب کشاف نے کہا کہ قال صاحب الكشاف الغرض من هذا الكلام اذا اخذتة كما هو بجملة و مجموعه ، تصوير عظمة و التوفيق علىٰ كيه جلاله من غير ذهاب بالقبضه ولا باليمين الىٰ جهة حقيقة او جهة مجاز و كذالک حكم مايرى ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى

الـلـه عـلـيـه وسلم فقال يا ابا القاسم ان الله يمسک السموات يوم القيامة عـلـىٰ اصبـح والارقين على اصبع و اجبال على اصبع والشجر على اصبع والثـرىٰ عـلـىٰ اصبع و ساير الخلق علىٰ اصبع ثم يهزهن فيقول ان لملک فضحک رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرء تصديقاله ومـا قـدرو الله حق قدره الاية قال صاحب الكشاف وانما ضحک افصح الـحـرب و تـعـجب لانه لم يفهم منه الا مايفهه علماء البيان من غير تصور امسـاک ولا اصبـح ولا هـن ولا شـى من ذالک و لكن فهم وفع اول کل شـى و آخره على الذبده و اخلاصة التى هى الدلالة على القدرة الباهرة و ان الافـعـال الـغـطام التى تتحير فيها الافهام ولا تكنتيها الا وهام هينه عليه هـوانـا لايـوصـل السـامـع الـى الـوقـوف عليه الاجراء العبارة فى مثل هذا الـطـريـقة مـن التـخـيـل قـال ولا نرى باب فى علم البيان ادق ولا راق ولا الطف من هٰذ الباب (نفسير کشاف صفحه 1267).

یعنی غرض اس کلام سے جب کہ اس سے سب کو پوری طرح سمجھ لے جیسا کہ وہ سبھی اللہ تعالیٰ کی عظمت کی تصویر ہے اور کنہ جلال الٰہی کے سمجھنے میں توقف کرنا ہے نہ کہ قبضہ اور دائیں ہاتھ کے حقیقی اور مجازی معنوں کی طرف جانا اور ایسا ہی ہے حکم اس روایت کا کہ جبرئیل آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہا اے ابوالقاسم اللہ تعالیٰ اٹھائے گا آسمانوں کو قیامت کے دن ایک انگلی پر اور سب زمینوں کو ایک انگلی پر اور پہاڑوں کو ایک انگلی پر اور درختوں کو ایک انگلی پر اور جو زمینوں کے نیچے ہے۔ اس کو ایک انگلی پر ایک سب خلقت کو ایک انگلی پر پھر ان کو ہلاوے گا پھر کہے گا کہ میں بادشاہ وہوں پس ہنسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعجب کر کے اس کے قول پر پھر بطور تصدیق اس بات کے یہ آیت پڑھی وما قدروا اللہ حق

قدرۃ الایہ کہا صاحب کشاف نے کہ صرف اس وجہ سےہمنے افصح العرب اور تعجب کیا کہ انہوں نے اس سے بجز اس کے اور کچھ نہیں سمجھا جو کہ علمائے علم بیان سمجھتے ہیں۔ بغیر خیال کرنے اٹھانے اور انگلی اور حرکت کے معنوں کے اور نہیں سمجھا کچھ اس میں سے بلکہ سمجھا واقع ہونا اول ہر شے کا اور آخر ہر شے کا بطور خلاصہ اور انتخاب کے کہ وہ دلالت ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر اور اس پر کہ وہ بڑے کام جن میں سب عقلا کی علقیں حیران ہیں اور ذہن ان کو نہیں سمجھ سکتے اللہ تعالیٰ پر آسان ہے نہایت آسان سننے والا اس سے واقف ہونے تک پہنچ نہیں سکتا بجز اس کے کہ کلام کو اسی طریقہ پر خیال میں لانے کو بلایا جاوے کہا صاحب کشاف نے کہ ہم علم بیان میں کوئی باب اس سے زیادہ دقیق اور لطیف نہیں پاتے ہیں۔

علاوہ اس کے صاحب تفسیر کشاف نے ان لفظوں کی مراد اس طرح بیان کی ہے کہ قیل قبضہ مللہ بلا مدافع ولا منازع ویمینہ قدرتہ (کشاف جلد دوم 1267 یعنی اللہ تعالیٰ کا قبضہ اس کا ملک ہے جس میں کوئی تکرار کرنے والا اور جھگڑے والا نہیں ہے اور دائیں ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے۔

صاحب تفسیر کبیر منصف کشاف کی اس تحریر سے کسی قدر خفا ہو گئے ہیں اور ارقام فرماتے ہیں کہ

اقول ان حال هذا الرجل فی اقدامه علیٰ سحسين طريقته و تفتيح طريقة الدما ، عجيب جد فانه ان كان مذهبه انه يجوز ترک ظاهره الفظ و المضير انی الجاز من غير دليل فهذا طعن فی القرآن و اخرج اله ، من ان يكون حجة فی شی و ان كان مذهبه ان الاصل فی الاصل فی الكلام الحقيقة و انه لا يجوز العدول عنه الالدليل منفصل فهذا هو اطريقة التی الطبق عليها جمهور المتقديمن فاين كلام الذی يزعم انه علمه و اين العلم

الذی لم یعرفه غیره مع انه وقع فی التاویلات العسیرة والکلمات الرکیکة فان قالو المراد انه لما دل الدلیل علی انه لیس المراد من لفظ القبضة و الیمین هذه الاعضاء وجب علینا ان نکتفی بهذا القدر ولا نیتغل بتعین المراد بل نفوذ ء لمعه الی الله تعالیٰ فنقول هذا هو طریقه الموحدین الذی یقولون انا نعلم انه لیس مراد الله من هذا الله لفاظ هذا الاعضا فا ما تعین المراد فانا نفوض ذالک العلم الی الله تعالیٰ و هذا هو طریقه السلف المعرضین عن التاویلات فثبت ان هذا التاویلات التی اتی بها هذا الرجل الیس تحتها شئی من الفائدة (تفسیر کبیر).

یعنی میں کہتا ہوں کہ اس آدمی کا یہ حال کہ وہ متوجہ ہے اپنے طریقہ کی خوبی بیان کرنے پر اور پہلوؤں کے طریقہ کی برائی بیان کرنے پر نہایت ہی عجیب ہے اگر اس کا یہ مذہب ہے کہ لفظ کے ظاہری معنی کا چھوڑنا اور مجازی معنی کی طرف جانا بغیر کسی دلیل کے جائز ہے تو یہ تو قرآں میں طعن کرنا ہے اور قرآن کو دلیل کے درجہ سے خنارج کرتا ہے کہ وہ کسی امر میں حجت نہیں ہو سکے گا اور اگر اس کا یہ مذہب ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ معنی حقیقی مراد ہوں اور معنی حقیقی سے بغیر کسی جداگانہ دلیل کے پھرنا نہیں چاہیے پس یہ وہی طریقہ ہے جس پر سب پہلے علماء نے اتفاق کیا ہے پس کہاں وہ علم جس کو وہ خاص اپنا علم بیا کرتا ہے اور کہاں ہے وہ علم جس کو دوسرا نہیں جانتا ہے باوصف اس کے یہ بھی تنگ تاویلات میں پھنسا ہے اور اور بہت رکیک کلمات کہے ہیں اگر یوں کہیں کہ مراد یہ ہے کہ جب دلیل

سے یہ ثابت ہو گیا کہ لفظ قبضہ اور یمین سے یہ اصلی اعضاء مراد نہیں ہیں تو ہم پر واجب ہے کہ ہم اسی پر اکتفا کریں اور جو کچھ مراد ہے اس کے معین کرنے میں نہ مشغول ہوں بلکہ اس کے علم کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ یہی ہے طریقہ موحدین کا جو یہ کہتے ہیں کہ نہیں ہے مراد اللہ تعالیٰ کی ان الفاظ سے یہ اعضا خاص لیکن اللہ کی مراد کو معین کرنا پس ہم اس کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں یہی ہے طریقہ علماء سلف کا جو کہ تاویلات سے الگ رہے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تاویلات جن کو یہ شخص لایا ہے ان میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔

صاحب تفسیر کبیر کا اس قدر ناراض ہونا بے فائدہ ہے کیوں کہ ہر شخص جو ظاہر لفظ کو چھوڑ کر مجاز کی طرف لے جاتا ہے اس کے نزدیک دلیل قاطع اس بات کی ہوتی ہے کہ اس مقام پر اس لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے باقی رہی یہ بات کہ اتنے ہی پر اکتفا کیا جاوے اور اس کی تاویل و مراد کو خدا کے علم پر چھوڑ دیا جاوے ایک ایسی بے معنی بات ہے جس سے قرآن مجید کی صدھا آیات کا نازل ہونا لغو اور بے کار ہو جاتا ہے **نعوذ باللہ منھا** اور صرف لغو و بے کار ہی نہیں ہوتا بلکہ ایسا کرنا نعوذ باللہ قرآن مجید کو مضحکہ بنانا ہے۔ ہم قرآن مجید میں پڑھتے ہیں۔ ید اللہ وجہ اللہ قبضتہ یمینہ اور کہتے ہیں کہاں لفظوں سے خدا کا ہاتھ، خدا کا منہ، خدا کی مٹھی، خدا کا دایاں ہاتھ مراد نہیں ہے۔ جب پوچھتے ہیں کہ اور کیا مراد ہے تو کیا جاتا ہے کہ خدا ہی کو معلوم ہے۔ ارے میاں اگر یہی مقصود تھا کہ خدا ہی کو معلوم ہے تو ان الفاظ کا نازل کرنا اور بندوں کو پڑھوانا ہی کیا ضرور تھا۔

اصل منشا اس غلطی کا یہ ہے کہ قرآن مجید جو بلا شبہ کلام الٰہی ہے مگر بعضے وقت لوگوں کو یہ خیال نہیں رہتا کہ وہ انسانوں کی زبان میں بولا گیا ہے پس اگر وہ درحقیقت انسانوں کی

زبان میں بولا گیا ہے اور درحقیقت ایسا ہی ہے تو جس طرح ایسے موقع پر انسان کے کلام کے معنی و مراد قرار دیے جاتے ہیں اسی طرح قرآن مجید کے الفاظ کے بھی معنی و مراد قرار دیے جاویں گے۔ اس طرح معنی قرار دینے کو تاویل کہنا ہی غلط ہے کیوں کہ درحقیقت اس میں کچھ تاویل نہیں ہے بلکہ ہم کو یقین ہے قائل نے اسی مراد سے وہ الفاظ استعمال کیے ہیں۔

اب میں کہتا ہوں کہ سورہ زمر میں صرف یہی دو لفظ ہیں جو مجازاً استعمال کیے گئے ہیں۔ بلکہ اور بھی بہت سے ہیں مثلاً نفخ صور کہ وہ صرف استعارہ ہے وقت معین کے آجانے سے ”مقالید السموات والارض“ کا استعمال مجازاً ہوا ہے اخیر سورہ کا تمام مضمون بطور خطابیات کے زبان حال اہل دوزخ و اہل بہشت سے بیان کیا گیا ہے جیس کہ صورہ فصلت میں زمین و آسان کی زبان حال سے بیان ہوا ہے۔ جہاں فرمایا ہے

”ثم استویٰ الی السماء وھی د خان فقال لھا و الارض ایتا طوعا اور کرھا قالتا اتینا طائعین“

دوزخ و بہشت میں دروازوں کا ہونا اور دوزخیوں اور بہشتیوں کے لیے ان کا کھولا جانا دوزخ پر چوکیداروں کا ہونا اور دوزخ میں جانے والوں کو طعنہ دینا بہشت پر دربانوں کا ہونا اور بہشت میں جانے والوں کو مبارکباد دینا یہ سب بطور تمثیل کے بیان ہوا ہے۔ خدا تعالیٰ ہمیشہ معاد کے معاملات کو دنیوی حالات کی تمثیل کے بیان کرتا ہے اور اس تمثیل سے وہ چیزیں بجنسہ مقصود نہیں ہوتیں بلکہ صرف ماحصل اس کا مقصود ہوتا ہے۔ دوزخ کو دنیا کے جیل خانوں کی مانند سجنا جس پر چوکیدار اس غرض سے متعین ہوتے ہیں کہ قیدی بھاگ نہجاویں یا بہشت کو دنیا کے باغوں کی مانند سمجھنا جس پر دربان اس غرض سے ہوتے ہیں کہ کوئی غیر اس میں نہ چلا جاوے اس کے پھل نہ توڑ لے خدا کی قدرت اور عظمت اور حکمت پر بٹہ لگانا ہے جو اس کی شان کے شایان نہیں اور یہی دلیل اس بات کی ہے کہ ان الفاظ سے ان

کی ظاہری معنی مراد نہیں۔

اسی طرح سورہ زمر کی اس آیت میں کہ ''تو فرشتوں کو عرش کے گرد کھڑے ہوئے دیکھے گا پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں ساتھ تعریف کے اپنے رب کو'' جو کہ دنیا میں بادشاہوں کا طریقہ اپنی عظمت و جلال دکھانے کا یہی ہے کہ تخت پر بیٹھتے ہیں تخت کے چاروں طرف حالی موالی کھڑے ہیں بادشاہ کا ادب بجالا رہے ہیں اس کی تعریف کر رہے ہیں اس کی تمثیل میں خدا نے بندوں کو سمجھانے کے لیے اپنے جلال و عظمت کو بتایا ہے اس سے یہ مقصد نہیں نکالا جا سکتا کہ درحقیقت وہاں کوئی تخت ہوگا اور درحقیقت وہاں کوئی مجسم فرشتے بطور حالی موالی کے اس کے گرد کھڑے ہوں گے اور خدا کی تعریف میں جو تخت پر بیٹھا ہوگا قصیدے پڑھ رہے ہوں گے نہایت تعجب ہوتا ہے ان علماء سے کہ خدا کا تخت بیٹھنا تو محال و ممتنع قرار دیتے ہیں اور پھر تخت کو اور اس کے سامان جلوس کو حقیقی اور واقعی سمجھتے ہیں۔

سورۂ الحاقہ کی جو آیت ہے اس سے پہلی آیتوں میں خدا تعالیٰ نے قیامت کا اور تمام دنیا کے برباد ہو جانے کا اس طرح پر ذکر کیا ہے کہ صور پھونکی جاوے گی اور زمین اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو جاویں گے اور آسمان کے پرخچے اڑ جاویں گے اور فرشتے اس کے کناروں پر ہٹ جاویں گے۔ یہ سن کر انسان کے خیال میں آتا ہے کہ جب سب چیزوں برباد ہو جاویں گی تو خدا کی بادشاہت کس پر ہوگی کیا خدا کی بادشاہت ہی ختم ہو جاوے گی؟ اس شبہ کے رفع کرنے کو خدا نے کو اسی کے ساتھ فرما دیا کہ

'' ویحمل عرش ربک فوقتھم یومئذ ثمانیہ ''

یعنی جب کہ سب کچھ برباد ہو جاوے گا اس دن بھی تیرے پروردگار کی بادشاہت نے انتہا چیزوں پر جو اس کی مخلوق ہیں اسی طرح پر قائم رہے گی۔

'' حمل '' کے معنی اٹھانے کے ہیں مگر اس کا استعمال شے مادی موجود فی الخارج کی

نسبت بھی ہوتا ہے اور شے عقلی غیر مادی غیر موجود فی الخارج پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے توریت کے عالموں کی نسیت فرمایا ہے

" الذی حملوں التوراۃ ثم لم یحملوھا "

اور جیسے کہ حافظان قرآن کو حاملان قرآن یا قاضیوں اور مفتیوں کو حاملان شریعت اور گناہ گاروں کی نسبت گناہوں کا اٹھانا " حملنا اوزارھا " کہا جاتا ہے پس حمل کے لفظ اسی چیز کا اٹھانا مراد نہیں ہوتا جو موجود فی الخارج ہو۔

جب کسی کو کسی شے کا حامل کہتے ہیں اس سے اس کا ظہور لازمی تصور کیا جاتا ہے۔ حاملان تورات اسی لیے کہتے تھے کہ ان سے احکام تورات ظاہر اور معلوم ہتے تھے اور حاملان شریعت سے احکام شریعت۔ پس جب شے سے جو چیز ظاہر ہو اس کو اس کا حامل کہتے ہیں۔ خدا کی مخلوق سے جو خدا کی سلطنت و بادشاہت ظاہر ہوتی ہے ان پر حاملان عرش کا اطلاق ہو سکتا ہے پس خدا فرماتا ہے کہ جب یہ سب چیزیں وتم دیکھتے ہو برباد ہو جاویں گی تب بھی خدا کی بادشاہت اس کی اور بے انتہا مخلوقات اٹھائے ہوئے ہوگی۔

ثمانیہ کا لفظ صرف فصاحت کلام کے لیے آیا ہے اس سے کوئی عدد خاص مقصود نہیں ہے اور اس میں بہت بڑی بلاغت یہ ہے کہ اس کے دو رکن کے یعنی اس کے مضاف اور مضاف الیہ کے بیان کے مخذوف کرنے سے عدد غیر متناہی اور اجناس غیر محصور کا اظہار ہوتا ہے۔ جیسے کہ

ثمانیہ الاف باثمانیہ الاف الی غیر النھایۃ من المخلوقات الخیر المحصور .

پس اس آیت سے عرش کا وجود فی الخارج ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اس قدر پایا جاتا ہے کہ بعد فنا ہونے اس تمام موجودات کے بھی خدا کی بادشاہت بدستور قائم رہے گی۔

تفسیر کشاف میں جو قول حسن بصری اور ضحاک کا نقل کیا ہ اس سے بھی ٹھیک ٹھیک یہی مراد معلوم ہوتی ہے۔ جو ہم نے بیان کی ہے اس میں لکھا ہے۔

و عن الحسن الله اعلم کم هم اثمانية ام ثمانيه الاف و عن الضحاک ثمانية من الروح او من خلق اخر فهو القادر علیٰ کل خلق سبحان الذی خلق الازواج کلها مماتنبت الارض و من تفسهم و مما لایعلمون .(تفسیر کشاف صفحه 1522).

یعنی حسن بصری سے مروی ہے کہ اللہ خوب جانتا ہے کہ وہ کتنے ہی آٹھ ہیں آٹھ ہزار ہیں اور ضحاک سے مروی ہے کہ آٹھ صفیں ہیں اور یہ کہ ان میں کتنے ہیں اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور جائز ہے کہ مراد ہو آٹھ روحیں یا اور مخلوق خدا کی پس اللہ تعالیٰ ہی قادر ہے سب کی پیدائش پر پاک ہے اللہ جس نے پیدا کیا ہے سب جوڑوں کو جن کو اگاتی ہے زمین اور جو خود ان کے ہیں اور جن کو وے نہیں مانتے۔

سورۂ مومن میں جو آیت ہے وہ نہایت غور طلب ہے۔اس کے شروع میں ہے " **الذین یحملون العرش** " پس بحث یہ ہے کہ الذین کا اشارہ کس کی طرف ہے۔تمام مفسرین کہتے ہیں کہ " **الذین** " کا اشارہ فرشتوں کی طرف ہے۔صاحب تفسیر کبیر اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے خدا تعالیٰ نے ایمان والوں کے ساتھ کفار کی عداوت کا حال بیان کیا ہے اس کے بعد بطور تسلی کے کہا کہ اشرف طبقات مخلوقات فرشتے ہیں اور خصوصاً **حملة العرش** وہ ایمان والوں سے نہایت محبت رکھتے ہیں پس ان کمینہ لوگوں کی عداوت پر کچھ التفات کرنا نہیں چاہیے۔

مگر تعجب یہ ہے کہ کفار دنیا میں ایمان والوں کے ساتھ عداوت کرتے تھے اور ایذا پہنچاتے تھے اگر اس کے مقابل کوئی ایسی چیز بیان کی جاتی جو اس دنیاوی ایذا میں معاونت کر

سکتی تو البتہ ایک تسلی کی بات تھی۔مگر اس دنیاوی تکلیف کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ فرشتے ہمارے گناہوں کی معافی چاہ رہے ہیں کسی طرح پر تسلی دے سکتا ہے علاوہ اس کے اس مقام پر فرشتوں کا کچھ ذکر نہیں آیا ہے اور جب کہ عرش سے سلطنت مراد لی جاوے نہ ایک شے مجسم موجود فی الخارج تو کوئی قرینہ بھی نہیں جسے سے " **الذین** " کا اشارہ فرشتوں کی طرف سمجھا جاوے۔

قران مجید کا مطلب نہایت صاف ہے۔اس سے پہلی آیتوں میں خدا نے فرمایا ہے کہ خدا تعالیٰ کی نشانیوں (یعنی حکام) میں کوئی جھگڑا نہیں کرتا بہ جز کافروں کے پھر ان کا شہروں میں پڑے پھرنا ان کی خوش حالی تجھ کو دھوکہ میں نہ ڈالے۔ ہر ایک امت نے اپنے رسول کے پکڑنے و مار ڈالنے کا قصد کیا ہے......اور انلوگوں کی نسبت جو کافر میں خدا کا حکم ہو چکا ہے کہ وہ دوزخ میں جانے والے ہیں۔

اس کے بعد خدا نے فرمایا" **الذین یحملون العرش** " کفار کے مقابلے میں ایمان والے تھے پس صاف ظاہر ہے کہ''الذین'' سے اہل ایمان انسان مراد ہیں تو فرشتے ۔عرش کے معنی سلطنت کے ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں پس آیت کے معنی صاف ظاہر ہیں کہ'' جو لوگ خدا کی سلطنت کو اٹھائے ہوئے ہیں یعنی وہ جو ''**انعمت علیھم** " میں داخل ہیں اور جو اس کے قریب ہیں یعنی صلحا و خیار امت پاکیزگی سے اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتے ہیں اور اس پر ایمان لاتے ہیں اور معافی چاہتے ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں'' الیٰ اخرہ اس کے بعد پھر کافروں کا ذکر کیا ہے۔پس قرآن مجید میں تو اس مقام پر فرشتوں کا پتہ بھی نہیں اور نہ''الذین'' کے وہ مشارالیہ ہیں۔

سورہ ہود میں جو آیت ہے جس میں چھ دن میں آسمان و زمین کے پیدا کرنے کے ساتھ یہ بھی آیا ہے کہ " **و کان عرشہ علی الماء** " کچھ زیادہ بحث طلب نہیں ہے ہم

اوپر ثابت کر چکے ہیں کہ ستۃ ایام میں آسمان وزمین کا پیدا کرنا اخبار عن الخلقت نہیں ہے نہ کلام مقصود بلکہ نقلاً اعتقاد یہود کا بیان ہے۔ یہود کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ خدا کی روح پانی پر چھائی ہوئی تھی چناں چہ توریت میں آیا ہے۔

وروح الوهيم مر خفت على فنى همائيم .

یعنی خدا کی روح چھائی ہوئی تھی پانیوں کے منہ کے اوپر "مرحفت" کے ٹھیک معنی مرغی کے انڈے سینے کے ہیں یعنی جس طرح مرغی تمام انڈوں کو پروں کے اندر لے کر ان کے گھیر کر بیٹھ جاتی ہے اسی طرح خدا کی روح پانیوں پر تھی اس آیت میں اسی اعتقاد یہود کی نقل ہے روح کی جگہ خدا کا عرض یعنی خدا کی سلطنت یا غلبہ بیان ہوا ہے پس کوئی لفظ اس آیت کا عرش کے وجود خارجی ہونے کا مثبت نہیں ہے۔

☆............☆............☆

لفظ سموات قرآن مجید میں

" سمــوات " جمع ہے سماء کی جس کے معنی اونچے کے ہیں۔ یہ لفظ عربی میں اور یہودیوں کی زبان میں اس زمانہ سے بولا جاتا ہے۔ جب کہ یونانی علم ہیئت کا وجود بھی نہ تھا۔ قرآن مجید میں بھی اس لفظ کا اطلاق اسی محاورہ میں ہوا ہے جو اس زمانہ میں تھا۔ مگر قرآن مجید کے نازل ہونے کے زمانہ میں اس کے بعد بالتخصیص مسلمانوں میں یونانی علم ہیئت کا بڑا رواج ہوگیا تھا یونانیوں نے آسمان کو ایک جسم شفاف صلب کروی الشکل مقعر و محدب کا محیط زمین کے جس میں ستارے جڑے ہوئے ہیں تسلیم کیا تھا۔ یونانی مسئلے مسلمانوں میں بہت رائج ہوگئے تھے اور سب (الاشاذ و نادر) بطور سچے مسئلوں کے تسلیم کیے جاتے تھے یہاں تک کہ قرآن کے بیانات کو بھی ان کے مطابق کیا جاتا تھا۔ البتہ علمائے علم کلام نے یونانیوں کے چند مسائل میں ترمیم اور بعض میں اختاف کیا تھا جن کو وہ صریح مذہب کے خلاف سمجھتے تھے اور اس کے سوا باقی مسائل کو بطور سچ کے تسلیم کرتے تھے۔ آسمانوں کا مسئلہ بھی ایسا ہی تھا جس میں علمائے اسلام نے کچھ تھوڑی ترمیم کی تھی۔ اور اس کے جسم کروی محیط ارض کے ہونے اور ستاروں کے اس میں جڑے ہوئے ہونے اور آسمانوں کے زمین کے گرد چکر کھانے کو ویسا ہی تسلیم کیا تھا جیسا کہ یونانیوں نے بیان کیا تھا۔ اس لیے تفسیروں میں اور مذہبی کتابوں میں آسمان کے وہی معنی یا اس کے قریب قریب مروج ہوگئے جو یونانی حکیموں نے بیان کیے تھے اور بہت بڑی غلطی یہ پڑ گئی کہ لفظ تو لیا قرآن کا اور اس کے معنی نے یونانی حکیموں کے اور رفتہ رفتہ وہ معنی ذہن میں ایسے راسخ ہو

گئے کہ ان کا انکار کرنا گویا قرآن کا انکار کرنا ٹھیر گیا۔ مگر ایسا سمجھنا بناء فاسد علی الفاسد ہے۔

اس لیے میں ان معنوں سے جو اکثر مفسرین سمجھتے ہیں، انکار کرتا ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ جن جن چیزوں پر قرآن مجید میں سماء یا سموات کا اطلاق آیا ہے۔ وہی معنی سماء سموات کے ہم قرار دیں گے۔ نہ وہ معنی جو علمائے السلام نے یونانی حکیموں کی پیروی سے قرار دیے ہیں۔

قرآن مجید میں اس وسعت پر بھی اسماء کا اطلاق ہوا ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے اور اس نیلی نیلی چیز پر بھی ہوا ہے جو گنبدی چھت کے مانند ہر شخص کو اس کے سر کے اوپر دکھائی دیتی ہے۔ اور ان چمکتے چمکتے جسموں پر بھی ہوا ہے۔ جن کو ہم ستارے یا کواکب کہتے ہیں۔ بادلوں پر بھی ہوا ہے جو مینہ برساتے ہیں مگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کیے ہیں کہیں نہیں بتلائے۔ اس لیے ہم ان سے انکار کرتے ہیں اور جو معنی قرآن نے بتائے ہیں انہی معنوں میں سے کوئی معنی سماء کے لفظ کے سمجھتے ہیں۔

اس مقام پر سماء کے لفظ سے وہ وسعت مراد ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں کہ خدا اس وسعت کی طرف متوجہ ہوا جو انسان کے سر پر بلند دکھائی دیتی ہے اور ٹھیک اس کو سات بلندیاں کر دیں۔ سات سیاہ کواکب کو ہر کوئی جانتا تھا۔ عرب کے بدو بھی ان سے بہ خوبی واقف تھے۔ وہ ستارے اوپر تلے دکھائی دیتے ہیں یعنی ایک سب سے نیچا۔ دوسرے اس سے اونچا اور تیسرا اس سے اونچا اور علی ہذا القیاس اوان کواکب کے سبب جو بطور روشن نشانوں کے اس وسعت مرتفع میں دکھائی دیتے ہیں۔ اس وسعت کے ساتھ جدا جدا حصے یا درجے یا طبقے ہو جاتے ہیں پس اسی کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کو ٹھیک سات آسمان کر دیے۔

یہ معنی جو ہم نے بیان کیے اگرچہ لوگوں کو ایک نئی بات معلوم ہوتی ہوگی۔ مگر یہی معنی

بعض معتبر مفسروں نے بھی سمجھے ہیں۔ تفسیر بیضادی میں لکھا ہے کہ ''سماء سے یہ اجرام علوی (جن میں کواکب بھی شامل ہیں) مراد ہیں یا اوپر کی طرفین'' پس انہی مجمل لفظوں کی یہ تفصیل ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

☆............☆............☆

آسمان کے برجوں کا بیان اور رجم شیاطین کی تحقیق

اللہ تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے۔

ولقد جعلنا فی السماء بروجا و زینھا لنظرین و جفظنھا من کل شیطن رجیم الا من استرق السمع فاتبعہ ، شھاب مبین.

یعنی اور بے شک ہم نے پیدا کیے ہیں آسمانوں میں برج ان کو خوش نما کیا ہے دیکھنے والوں کے لیے اور ہم نے ان کو محفوظ رکھا ہے ہر ایک شیطان راندے گئے سے۔ مگر جس نے چرایا سننے کو یعنی کوئی بات معلوم کر لی تو پیچھے پڑتا ہے اس کے شعلہ روشن۔

بروج صیغہ جمع کا ہے اور برج اس کا واحد ہے۔ برج کے معنی اس شے کے ہیں جو ظاہر اور اپنے ہم مثل چیزوں سے ممتاز ہو عمارت کا وہ حصہ جو ایک خاص صورت پر بنایا جاتا ہے گو وہ جز و اس عمارت کا ہوتا ہے مگر عمارت کے اور جزوں سے ممتاز اور نمایاں ہوتا ہے اس کو برج کہتے ہیں۔

اہل ہیئت نے جب ستاروں پر غور کی اور ان کو دیکھا کہ کچھ ستارے ایسی طرح پر متصل واقع ہوئے ہیں کہ باوجود کہ وہ اوروں سے بڑے اور اوروں سے کچھ زیادہ روشن نہیں ہیں مگر ایک خاص طرح پر واقع ہونے سے وہ اور سب سے علیحدہ دکھائی دیتے ہیں اور

نمایاں ہیں۔ پھران کے نمایاں ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوئی کہ انہوں نے دیکھا کہ سورج دولابی حال پر چلتا ہوانہیں معلوم ہوتا بلکہ حمائلی طور پر چلتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور یہ اس کا چلنا انہیں ستاروں کے نیچے نیچے معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے وہ ستارے اور ستاروں سے زیادہ ممتاز ونمایاں ہوگئے۔

اس کے بعد اہل ہیئت نے دیکھا کہ اس طرح پر اور ایسے موقع سے جو اوروں سے ممتاز ہوں متعدد مجمعے ستاروں کے واقع ہیں مگران میں بارہ مجمعوں کو اس طرح پایا کہ وہ ایسی ترتیب سے واقع ہیں کہ اگران سب پر ایک دائرہ فرض کیا جائے تو کرہ پر دائرہ عظیمہ ہوگا۔ پھران کو سورج بھی اس طرح پر چلتا ہوا دکھائی دیا اور اسی طرح پر سورج کے چلنے سے اختلاف فصول ان کو متحقق ہوا۔ پس انہوں نے ان ستاروں کے بارہ مجمعوں کی تعداد کے موافق آسمان کے بارہ مساوی حصے فرض کیے اور ہر ایک حصہ ان ستاروں کے ایک ایک مجمعے کے لیے قرار دیا اور ہر حصہ کا نام برج رکھا کیوں کہ اپنے ستاروں کے خاص مجمع سے وہ علیحدہ ممتاز اور نمایاں تھا۔

اس کے بعد اہل ہیئت، چاہا کہ ہر ایک برج کے جدے جدے نام رکھے جائیں تاکہ اس نام سے اس حصے اور ستاروں کے مجمع کو بتاسکیں انہوں نے خیال کیا کہا گران ستاروں کے مجمع کے مجمع میں سے جو ستارے کناروں پر واقع ہیں اگران کو خطوط سے ملا ہوا فرض کریں تو کیا صورت پیدا ہوتی ہے اس طرح خیال کرنے سے کسی کی صورت انسان کی بن گئی کسی کی کسی جانور کی وغیرہ وغیرہ اسے لیے انھی ناموں سے انہوں نے اس حصے کو اور اس مجمع ستاروں کو موسوم کیا اور اس کے یہ نام قرار دیے:

حمل ، ثو ، جوزا ، سرطان ، اسد ، سنبلہ ، میزان ، عقرب ، قوس ، جذی ،دنو ، حوت.

غالباً یہ تفتیش اولاً مصریوں نے کی ہوگی ان کا آسمان ہمیشہ ابر وغیرہ سے صاف رہتا تھا اور ہمیشہ ان کو ستاروں کے دیکھنے کا اور ان کو پہچاننے کا بخوبی موقع ملتا تھا۔ مگر یہ نام اور یہ تقسیم تمام قوموں میں اور بہت قدیم زمانہ کے عرب جاہلیت میں عام ہو گئے تھے اور آسمان کے اس حصہ کو برج سے اور اس کے کل حصوں کو تو تعداد میں بارہ تھے بروج سے نامزد کرتے تھے اسی کی نسبت خدا نے فرمایا

و لقد جعلنا فی السماء بروجا و ذینا للناظرین.

مفسرین نے بروجا کی تفسیر قصورا سے لی ہے بلاشبہ یہ ان کا قصور ہے خدا نے تو اسی چیز کو بروج کہا ہے جس کو اہل عرب بلکہ تمام قومیں بروج سمجھتی تھیں اور نہایت نادانی ہے اگر ان بروج کی تفسیر میں سورہ نساء کی یہ آیت پیش کی جاوے کہ۔

این ماتکونو یدر ککم الموت و لو کنتم فی بروج مشیدة

اس کے بعد کی آیت یہ ہے کہ۔

او حفظناها من کل شیطان رجیم

۔اس آیت کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم نے اس کو یعنی آسمان کو یا ان کو یعنی برجوں کو محفوظ رکھا شیطان پھٹکارے گئے سے اور سورہ صافات میں اسی کی مانند ایک آیت ہے کہ۔

انا زبنا السماء الدینا بزینة الکواکب و حفظا من کل شیطان مارد

(36 . صافات . 6 و 7)

جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے خوش نما کیا دنیا کے آسمان کو ستاروں کی خوش نمائی سے اور محفوظ کیا ہر شیطان سرکش سے۔ **شاہ رفیع الدین صاحف نے حفظا** کو جو سورہ صافات میں ہے مفعول لہ قرار دیا ہے۔ زینا کا اور اس کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ " **واسطے حفاظت کے ہر شیطان سر کش سے** " جس کا یہ مطلب ہے کہ ستاروں سے آسمان

کو محفوظ کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے اور ابن عباس کے نام سے جو تفسیر مشہور ہے اس میں حفظات کی تفسیر کی ہے کہ " **حفظت بالنجوم** " یعنی میں نے آسمان کی ستاروں سے اس تفسیر سے بھی حفظات مفعول لہ پایا جاتا ہے یہ تفسیر بھی صحیح نہیں ہے۔ ' **حفظا** ' کے پہلے دوار عاطفہ ہے اور عطف جملہ کا جملہ پر ہے مگر باوجود موجود ہونے واؤ کے " **حفظا** " کو مفعول قرار دینا درحال کہ اس کے ماقبل کوئی مفعول لہ جس پر اس کا عطف ہوسکے نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہوسکتا۔ پس صاف بات ہے کہ یہ جعلہ علیحدہ ہے اور بقرینہ علیحدہ ہونے جملہ کے حفظات مفعول ہے۔ فعل محذوف حفظنا کا۔ پس شاہ ولی اللہ صاحب نے جو فارسی ترجمہ کیا ہے وہ صحیح ہے کہ " **ونگا داشتیم از هر شیطان سر کش** "مگر انہوں نے اس کے مفعول کو ظاہر نہیں کیا کہ " **كه انگاه داشتیم . پس اگر اس کا مفعول بنا دیا جائے تو مطلب صاف هو جاتا هے. یعنی ونگاه داشتیم آسمان رایا کواکب را** " مگر جب ہم قرآن مجید کی ایک آیت کی تفسیر دوسری آیت سے کریں تو صاف یہ تفسیر ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۂ حجر کی آیت میں صاف فرمایا ہے کہ " **وحفطنا ها** " پس سورہ صافات میں جو الفاظ حفظاً آئے ہیں ان کی تفسیر اسی کی مطابق یہ ہے کہ وحفظنا ہا حفظا من کل شیطان مارد۔ یعنی ہم نے آسمان یا ستاروں کو ہر طرح کی حفاظت میں شیطان سرکش سے محفوظ رکھا ہے۔

سورۂ ملک میں جو خدا نے یہ فرمایا ہے کہ

" **وذینا السماء الدنیا بمصابیح و جعلنا ها رجوما للشیاطین .**

یرجوما

کے معنی مارنے یا پتھر مارنے اور شیاطین سے جن یا اور کوئی وجود غیر مرئی سمجھنا رجماً بالغیب بات کہنی ہے صاف بات یہ ہے کہ شیاطین شیاطین الانس مراد ہیں اور رجوما سے ان

شیاطین کا رجماً بالغیب یعنی ان کی اٹکل پچو باتیں لتانا مراد ہے چناں چہ مفسرین نے بھی کیا ہے کہ شیاطین سے مراد شیاطین الانس ہیں جو کہتے تھے کہ ہم کو آسمانی چیزیں مل جاتی ہیں اور ستاروں کے حساب سے ان کو سرور ونحس ٹھیرا کر پیشین گوائی کرتے تھے۔ تفسیر کبیر میں بھی اسی کے مطابق ایک قول نقل کیا ہے کہ۔

رجوما للشیاطین ای انا جعلنا ھاظنونا و رجوما للغیب لشیاطین الانس وھم الاحکامیون من المبتجمین . (تفسیر کبیر متعلق سورۃ الملک صفحہ 320)

یعنی۔ ہم نے آسمان کے ستاروں کو ایک ظن اور غیب کی اٹکل پچو بات کہنے کو آدمیوں کے شیطانوں کے لیے بنایا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو نجوم سے احکام بتاتے ہیں۔

پس خدا تعالیٰ کے اس کلام۔

و حفظنا ھا من کل شیطان رجیم و حفظا من کل شیطان مارد

کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے آسمان کے برجوں کو یا آسمان کے ستاروں کو شیاطین الانس سے محفوظ رکھا ہے اور اسی لیے وہ ان سے کوئی سچی یا صحیح پیشین گوئی حاصل نہیں کر سکتے۔ بہ جز ظن اور **رجماً للغیب** کے۔

یہ اعتقاد جو کفار عرب کا تھا کہ۔

لایسمعون الی الملاء الاعلی ویقذفون من کل جانب و حورا ولھم عذاب و اصب الامن خطف الخطفۃ فاتبعہ شھاب ثاقب. (37 صافات 8 ، 9 ، 10)

یعنی۔ جن آسمانوں پر جا کر ملاء اعلیٰ کی باتیں آتے سن ہیں۔ اور کاہنوں کو خبر کر دیتے

ہیں اس کی نفی خدا نے سورہ صافات میں فرمائی ہے جہاں کہا ہے نہیں سن سکتے ہیں ملاء اعلیٰ کو اور ڈالا جاتا ہے ان پر شہاب ہر طرف سے۔ مردود ہونے کو مگر جس نے اچک لیا اچک لینا اس کے پیچھے پڑتا ہے شہاب روشن۔

اور اس صورت میں فرمایا ہے

الامن استراق السمع فاتبعه شهاب مبين.

یعنی ہم نے محفوظ کیا ہے آسمان کے برجوں کو ہر ایک شیطان رجیم سے مگر جو چرا لیوے سننے کو پھر پیچھے پڑتا ہے اس کے شہاب روشن۔ اس آیت کے مطلب میں اور سورہ صافات کی آیت کے مطلب میں کچھ فرق نہیں ہے۔ سورہ صافات میں آیا ہے **خطف الخطفة** یعنی اچک لیا۔ اچک لینا اور یہ نہیں بتایا کہ کیا اچکا اس سے سمع کا اچک لینا تو نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اس کی نفی کی گئی ہے۔ نہایت شدت سے **سمع کا سین اور میم** کو مشدد کر کے پس کسی اور امر کا اچک لینا سوائے سمع کے مراد ہے۔

مگر سورۂ حجر میں استراق سمع بیان کیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس جگہ لفظ سمع کا کفار کے خیال کی مناسبت سے بولا گیا ہے نہ حقیقی معنوں میں اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ مثلاً لوگ کسی کی نسبت کہیں کہ فلاں شخص بادشاہ کے دربار کی باتیں سن سن کر لوگوں کو بتا دیا کرتا ہے اس کے جواب میں کہا جاوے کہ نہیں وہ بادشاہ کے دربار کب تک پہونچ سکتا ہے یوں ہی ادھر ادھر سے کوئی بات اڑا لیتا ہے یا سن لیتا ہے تو اس سے ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شخص در حقیقت دربار کی باتیں سن لیتا ہے اسی طرح ان دونوں آیتوں میں الفاظ

خطف الخطفة اور استراق السمع

کے واقع ہوئے ہیں جو کسی طرح واقعی سننے پر دلالت نہیں کرتے خصوصاً ایسی حالت میں کہ سمع سے بتاکید نفی آئی ہے بات یہ ہے کہ کفار پیشین گوئی کرنے کے دو حیلے

کرتے تھے ایک یہ کہ جن ملاء اعلیٰ کی باتوں کو سن کران کی خبر کر دیتے ہیں دوسرے ستاروں کی حرکت اور بسوط عروج اور منازل بروج اور کواکب کے سور ونحس ہونے احکام دیتے تھے وہ سب غلط اور جھوٹ تھے مگر بعض صحیح بھی ہوتے تھے مثلاً کسوف وخسوف کی پیشین گوئی یا کواکب کے اقتران اور ہبوط وعروج کی پیشین گوئی اسی امر کو جو درحقیقت ایک حسابی امر مطابق علم ہیئت کے ہے خدا تعالیٰ نے دو جگہ ایک جگہ بلفظ استراق السمع اور دوسری جگہ بلفظ خطف الخطفۃ سے تعبیر کیا ہے اور اسی کے ساتھ فاتبعۃ شہاب ثاقب سے اس سے زیادہ کی پیشین گوئی کو معدوم کر دیا ہے۔

فاتبعۃ شہاب مبین۔شہاب کے معنی ہیں شعلۂ آتش کے اور اس انگارے کو جو بھڑکتا ہوا ہو اس کو خدا نے شہاب مبین سے تعبیر کیا ہے جیسا کہ سورۂ نمل میں بیان ہوا ہے۔

شہاب یا شہاب ثاقب یا شہاب مبین کا اس آتشی شعلہ پر اطلاق ہوتا ہے جو کائنات الجو میں اسباب طبعی سے پیدا ہوتا ہے اور جو کسی جہت میں دور تک چلا جاتا ہے اور جس کو اردو زبان میں تارہ ٹوٹنا بولتے ہیں۔

اب یہ بات دیکھنی چاہیے کہ عرب جاہلیت میں تاروں کے ٹوٹنے سے یعنی جب کہ کائنات الجو میں کثرت سے شہاب ظاہر ہوتے تھے تو ان سے کیا فال لیتے تھے یا کس بات کی پیشین گوئی کرتے تھے کچھ شبہ نہیں کہ وہ اسے بدفالی اور کسی حادثۂ عظیم کے واقع ہونے کا یقین ہونے کا یقین کرتے تھے۔جس طرح کہ تطہیر سے بدفالی سمجھتے تھے۔

تفسیر کبیر میں زہری سے روایت لکھی ہے کہ چند آدمی رسول خدا کے ساتھ بیٹھے تھے کہ ایک تارہ ٹوٹا آنخضرت نے پوچھا کہ تم زمانۂ جاہلیت میں اس میں کیا کہتے تھے انہوں نے کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی بڑا شخص مر جاوے گا یا حادثہ عظیم پیدا ہوگا۔غرض کہ اس کو زمانہ جاہلیت میں فال بد یا شگون بد سمجھتے تھے اس زمانہ کے لوگ کثرت سے تاروں کے ٹوٹنے کو

شگون بد سمجھتے ہیں۔ پس شیاطین الانس کے اعتقاد کی ناکامی کو ان کے کسی شگون بد سے تعبیر کرنے کے لیے خدا نے فرمایا کہ

فاتبعہ شہاب ثاقب جو نہایت ہی فصیح استعارہ ہے منجمین کے وبال کے بیان کرنے کو اور جس کا مقصود یہ ہے کہ فاتبعھم الشوم والخسر ان والحرمان فیما املوا۔

سورۂ جن میں انا المسنا السماء کا لفظ ہے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ مس سے استعارہ طلب کیا جاتا ہے اور یہ قول منجمین کا ہے پس معنی یہ ہوئے کہ ہم نے ڈھونڈھا آسمان کو اس کو پایا بھرا ہوا حفاظ یعنی موانع شدید اور شہب یعنی وبال سے جن کے سبب ہم اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتے پھر انہوں نے کہا کہ ہم ملاء اعلیٰ کی باتوں کے سننے یعنی دریافت کرنے کو بیٹھتے تھے مگر اب قرآن سننے کے بعد اس کے لیے جو کوئی سنے یعنی دریافت کرنا چاہیے ہم اس کے لیے شہاب یعنی وبال معین پاتے ہیں اپس ان تمام امور کو اجنبہ مظنونہ اور مزعومہ سے منسوب کرنا جن کا وجود بھی قرآن مجید سے ثابت نہیں ہے کس قدر بے اٹکل اور رجما بالغیب بات ہے۔ فتدبر۔

☆............☆............☆

حقیقۃ الرویاء

(حضرت یوسف شاہ مصر اور دو قیدیوں کے خواب اور ان کی اصلی کیفیت)

اذقال یوسف لابیہ یا ابت انی رایت احد عشر کو کبا والشمس والقمر رائیتھم لی سجدین.

یہ حضرت یوسف کا خواب ہے۔ خواب کی نسبت بہت کچھ کہا گیا ہے کہ لکھا گیا ہے۔ مگر اس زمانہ میں علم فزیالوجی اور سیکالوجی نے بہت ترقی کی ہے اور اعضائے انسانی کے خواص وافعال کو بہت تحقیقات کے بعد منضبط کیا ہے اس لیے ہم کو دیکھنا چاہیے کہ خواب کی نسبت اس تحقیقات سے کیا امور ثابت ہوتے ہیں اور ہمارے ہاں کے علماء اور حکماء نے اس کی نسبت کیا لکھا ہے اور در حقیقت خواب ہے کیا چیز چناں چہ ہم ان سب امور کو اس مقام پر مختصراً بیان کرتے ہیں۔

یہ امر مسلم ہے اور ہر شخص یقین کرتا ہے کہ تمام اعضائے انسان پر دماغ حکومت کرتا ہے۔ انسان کا سر چند ہڈیوں سے جسے کھوپڑی کہتے ہیں جڑا ہوا ہے۔ کھوپڑی کی بناوٹ اور اس کے جوڑوں اور جوڑوں کی درزوں کی ترکیب جو ہر انسان میں کسی نہ کسی قدر مختلف ہوتی ہیں جداگانہ خاصیتیں رکھتیں ہیں پھر کھوپڑی کے اندر بھیجا ہوتا ہے جسے مخ کہتے ہیں

جس میں بے انتہا باریک ریشے یا رگیں ہوتی ہیں اس میں ایک شاخ گردن سے ریڑھ کی ہڈی کے فقرات میں چلی گئی ہے اور دماغ میں ہی سے نکلے ہوئے پٹھے اور رگیں اور ریشے سینہ میں اور تمام اعضا میں پھیلے ہوئے ہیں تمام حس وحرکت جو انسان کرتا ہے وہ دماغ کے سبب سے کرتا ہے ان پٹھوں اور ریشوں اور رگوں میں بعض تو ایسے ہیں کہ شے محسوس کا اثر دماغ پر پہنچا دیتے ہیں جب انسان اس کو حس کرتا ہے اور اگر ان کے ذریعہ سے اثر نہ پہنچے تو انسان کسی شے کو حس نہ کرے، نہ روشنی کو جان سکے، نہ کسی شے کو دیکھ سکے، نہ آواز کو سن سکے، نہ ذائقہ کو پہچانے، نہ کسی چیز کے چھونے کو جانے۔

جب ان محسوسات کا اثر دماغ پر پہنچتا ہے تو دماغ میں ان پٹھوں اور رگوں اور ریشوں کو تحریک ہوتی ہے جو محرک کہلاتے ہیں اور ان سے ایک قسم کا تغیر دماغ میں پیدا ہوتا ہے اور جب تک وہ تغیر رہتا ہے وہ شے محسوس بھی سامنے رہتی ہے اور انہی محسوسات کے ذریعہ سے انسان کے اعضا حرکت کرتے ہیں جو حرکت قصد وارادہ سے ہو وہ حرکت ارادی ہے مگر جب وہ حرکت دفعہ یا بلا قصد و بلا سوچے سمجھے ہو تو وہ حرکت طبعی کہلاتی ہے جیسے خوف کی حالت میں ہو جاتی ہے۔

علاوہ اس کے دماغ میں ایک قوت ہے جس میں تمام خارجی چیزوں کی جن کو ہم نے دیکھا ہے تصویریں بطور نقش کے محفوظ ہوتی ہیں اور اس لیے وہ سب ہم کو یاد رہتی ہیں اور یہی سبب ہے کہ باوجود موجود نہ ہونے اس شے کے اس کی صورت کا بعینہ ہم تصور کر لیتے ہیں اور اگر ان محفوظ نقشوں میں کچھ دھندلا پن آجاتا ہے تو ان چیزوں کو بھول جاتے ہیں یا یاد لانے سے یاد آتی ہیں اور جب منقش نہیں رہتیں تو بالکل یاد نہیں آتیں۔

علاوہ اس کے دماغ میں یہ قوت بھی ہے کہ جس شے کو ہم نے دیکھا ہے اس کے اجزا کو علیحدہ کر کے اپنے خیال کے سامنے لے آویں مثلاً ہاتھی کی طرف سونڈ ہی کا یا صرف اس

کے کانوں ہی کا تصور خیال کے سامنے لے آویں اور یہ بھی قوت ہے کہ متعدد چیزیں جو ہم نے دیکھی ہیں ان کے اجزا کا علیحدہ علیحدہ تصور کر کے ایک کے اجزا کو دوسرے میں یا چند کے اجزا کو ایک میں جوڑ دیں۔ مثلاً ہم نے بکری اور مور اور انسان کو دیکھا ہے تو وہ قوت بکری کے سر کر علیحدہ اور مور کے دھڑ کو علیحدہ تصور کر کے مور کے دھڑ پر بکری کا سر لگا ہوا تصور کر کے خیال کے روبرو لے آویں گی یا انسان میں مور کے بازو لگے ہوئے تصور کر کے پردار انسان یا پردار فرشتہ اپنے خیال میں بنالے گی۔ اسی طرح مختلف اور عجیب عجیب صورتیں جن کا کبھی وجود دنیا میں نہیں ہوا بنا کر خیال میں جلوہ نما کرتی ہے۔

وہی قوت کبھی ایسا کرتی ہے کہ اجزائے مختلفہ کی ترکیب تو نہیں دیتی بلکہ چھوٹی چیز کو اس قدر بڑا بنا کر خیال میں لے آتی ہے کہ ایک نہایت مہیب صورت بن جاتی ہے مثلاً آدمی کے قد کو تاڑ سے بھی لمبا، اس کے سر کو گنبد سے بھی بڑا، اس کے ہاتھوں کو کھجور کے درخت سے بھی زیادہ، اس کے دانتوں کو عجیب بے ہنگم طور کی بنی ہوئی خیال کے سامنے حاضر کر دیتی ہے۔

یہ تمام اعضا انسان کے اوقات معینہ تک کام کرتے رہتے ہیں اور زمانہ معین تک آرام کرتے ہیں یا کسی اور غیر طبعی سے معطل ہو جاتے ہیں اور انسان بے ہوش ہو جاتا ہے۔ حالت مرض میں جب یہ حالت طاری ہوتی ہے تو بے ہوشی اور غشی کہلاتی ہے اور حالت صحت میں اس کو نیند کہتے ہیں۔

مگر جو کہ دماغ میں تمام ادراکات کے لیے جداگانہ حصے معین ہیں اس لیے حالت غشی و نیز حالت نیند میں دماغ کے بعض حصے معطل یا آرام میں ہوتے یا سو جاتے ہیں اور بعض حصے کام کرتے یا جاگتے رہتے ہیں اور یہی وجہ ہوتی ہے کہ بعضی دفعہ بے ہوشی طبعی غیر طبعی میں بھی انسان ایسی باتیں یا کام کرتا ہے جو حالت ہوش یا بیداری میں کرتا مگر اس کو کچھ

نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے کیا کیا۔ لوگوں کی باتیں سنتا ہے مگر جواب نہیں دیتا یا اور باتوں کا ادراک کرتا ہے مگر ظاہر نہیں کرسکتا اور وہ ادراکات مختلف پیرایہ میں اس کو محسوس ہوتے ہیں جن کا کچھ وجود نہیں ہوتا اور کبھی وہی خیالات اور صورتیں جو اس کے دماغ میں منقش ہیں مختلف قسم سے اس کو محسوس ہوتی ہیں اور جب یہ امور نوم طبعی میں واقع ہوتے ہیں تو ان کو خواب کہتے ہیں طبعی یا غیر طبعی بے ہوشی میں بھی امورات خارجی دماغ کے اس حصہ پر جو جاگ رہا ہے اثر کرتے ہیں اور وہ اس کو عجیب پیرایہ سے خواب میں دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً آدمی سوتا ہو اور سماعت کا حصہ جاگتا ہو اور سونے والے کے قریب کوئی شخص کسی چیز کو کوٹتا ہو تو دماغی قوت جو چھوٹی چیز کو بڑھا کر پیش کرتی ہے اس آواز کو نہایت مہیب آواز بنا دیتی ہے اور اس آواز کے سلسلے سے توپوں کا خیال پیدا کر دیتی ہے اور اس آواز کے سلسلے سے توپوں کا خیال پیدا کر دیتی ہے اور سونے والا خواب میں یہ سمجھتا ہے کہ توپیں چل رہی ہیں یا مثلاً سونے والے کا بستر ٹھنڈا یا نم ہو گیا، قوت حساسہ، جو جاگتی تھی اس نے اس کا حس کیا اور بستر کی نمی سے پانی کے خیال کو اور اس سے دریا کے یسا تالاب کے یسا حوض کے خیال کو پیدا کیا اور سونے والا خواب میں دیکھ سکتا ہے کہ وہ دریا میں یا تالاب میں پڑا تیر رہا ہے۔ اگر کوئی لمبی چیز اس کے بستر پسر پڑی ہو یا کوئی شخص رسی کو اس طرح پسر ڈالے کہ سرنے والا جاگ نہ اٹھے اور قوت حساسہ جاگتی ہو تو خواب میں دیکھ سکتا ہے کہ سانپ اس کو چمٹ گیا ہے اسی قسم کے بہت سے اسباب خارجی سے عجیب غجیب خواب دیکھ سکتا ہے۔

بعضے لوگ خواب دکھانے کی ایسی مشق کر لیتے ہیں کہ سونے والے کے پاس بیٹھ کر ایسی آسانی اور سہولت سے کہ وہ جاگ نہ اٹھے اس کی قوت حساسہ یا سامعہ کو اس طرح پر اثر مطلوبہ پہنچاتے ہیں کہ وہ سونے والا وہی خواب دیکھ سکتا ہے جس کا دکھانا ان کو مطلوب ہے۔

جس طرح کہ یہ امور خارجیہ خواب دیکھنے پر موثر ہیں اس سے بہت زیادہ خود سونے والے کے امور ذہنی جو اس کے خیال میں بس گئے ہیں اور دماغ میں نقش پذیر ہو گئے ہیں خود اپنی طبعیت سے یا کسی واعہ سے یا کسی کے اعتقاد کامل ہونے سے یا محبت عشقی و اعتقادی سے خواب دیکھنے اور موثر ہوتے ہیں اور وہ انہی امور ذہنی کو بعینہ یا کسی دوسرے پیرایہ میں جس کو قوت دماغی پیدا کر دیتی ہے عجیب عجیب طرح سے خواب میں دیکھ سکتا ہے۔

بعض لوگوں کو ایسی مشق ہو جاتی ہے کہ جو خواب ان کو دیکھنا منظور ہو سوتے وقت اس کا ایسا قوی تصور کرتے ہیں اور دماغ میں اس کا نقش جما لیتے ہیں کہ سوتے میں وہی خواب دیکھتے ہیں۔

بعض امور ایسے ہوتے ہیں جو بالکل بھول گئے ہیں اور کبھی ان کا خیال بھی نہیں آتا مگر وہ دماغ میں سے محو نہیں ہوتے اور سوتے وقت مطلق ان کا خیال بھی نہیں ہوتا مگر دماغ میں ایک ایسا سلسلہ خیالات کا پیدا ہوتا ہے کہ ان بھولے ہوئے امور کو پیدا کر دیتا ہے اور سونے والا اسی کا خواب دیکھنے لگتا ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ جاگنے میں باتوں کا سلسلہ رفتہ رفتہ اس طرح پہنچ جاتا ہے کہ بھولی باتیں یا بھولے ہوئے کام یاد آ جاتے ہیں۔

بعضی دفعہ بسبب کسی مرض کے یا بسبب غلبہ کسی خلط کے دماغ پر ایسا اثر پیدا ہوتا ہے کہ سونے والا اسی حالت کے مناسب اور عجیب عجیب پیرایہ میں مختلف قسم کے خواب دیکھتا ہے۔

مگر جب تک کہ انسان کا نفس ان ظاہری باتوں سے جن سے حالت بیداری میں مشغول ہوتی ہے بسبب بے ہوشی کے یا سو جانے کے یا استغراق کے بے خبر نہ ہو اس وقت تک مذکورہ بالا حالت اس پر طاری نہیں ہوتی دوسری بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ کوئی شخص ایسا خواب کبھی نہیں دیکھ سکتا یعنی ایسی چیزیں اور ایسے امور اس کو خواب میں نہیں دکھائی دیتے

جن کو اس نے کبھی نہ دیکھا ہو نہ سنا ہو اور نہ کبھی اس کا خیال اس کو ہوا ہو۔ یہ باتیں جو بیان ہوئیں ایسی ہیں جن سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتا اور ہر ایک شخص پر یہ حالتیں گزرتی ہیں اور جاہل اور عالم سب ان کو جانتے ہیں۔

شیخ بوعلی سینا نے اشارات میں لکھا ہے کہ

الحس المشترک هو لوح النقش الذی اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهدة و ربمازال الناقش الحسی من الحس و بقیت صورته و هیئة فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاهدون المبتوهم ولیحضر ذکرک ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما التقاش المنقطة الجوالة محیط دائرة فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارة مشاهدة سواء کان فی ابتداء حال ارتسا مها فیه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثبا تها بعد زال المحسوس او وقوعها فیه لا من قبیل المحسوس ان امکن (اشارات شیخ)

یعنی حس مشترک میں جو انسان کے دماغ کے ایک حصہ کا نام ہے جب کسی چیز کا نقش جم جاتا ہے تو ایسا ہوتا ہے کہ گویا اس چیز کو دیکھ رہا ہے گو کہ وہ چیز سامنے نہ رہی ہو مگر اس کی صورت حس مشترک میں موجود رہتی ہے اور وہ تو ہم نہیں ہوتا بلکہ دیکھنے ہی کی مانند ہوتا ہے۔ بوندیں لگاتار جو ابر سے گرتی ہیں وہ بوندیں نہیں معلوم ہوتیں بلکہ پانی کی سیدھی دھار معلوم ہوتی ہے یا کسی چیز کے ایک سرے کو جلا کر زور زور سے پھراویں تو ایک گول روشن چکر معلوم ہونے لگے گا۔ غرض جب کسی چیز کی صورت اس کے دیکھنے کے وقت حس مشترک میں جم جاتی ہے تو دیکھنے کی مانند ہو جاتی ہے خواہ وہ چیز سامنے موجود رہے یا نہ رہے یا یہ ہوتا ہے کہ

کوئی چیز سامنے تو نہیں آئی کہ دکھائی دے مگر اس کی صورت جس کا آنا ممکن ہو حس مشترک میں آجاتی ہے۔

امام فخر الدین رازی شرح اشارات میں لکھتے ہیں کہ حس مشترک میں صورت جم جانے کی نسبت جو کچھ شیخ نے لکھا ہے اس کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ اس چیز کو دیکھنے کے وقت اس کی صورت حس مشترک میں جمی ہوئی ہے اور وہ چیز سامنے بھی موجود ہے۔ تیسرے یہ کہ اس کی صورت تو حس مشترک میں جمی ہوئی ہے مگر وہ چیز سامنے موجود نہیں رہی۔ چوتھے یہ کہ وہ چیز سامنے تو نہیں آ ہی مگر اس کی صورت حس مشترک میں جم گئی۔ پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ پہلی تین صورتوں کی مثال تو بوندوں کے اوپر سے گرنے اور کسی چیز کے ایک سرے کو جلا کر چکر دینے سے ثابت ہوتی ہے مگر چوتھی صورت کی مثال اس سے ثابت نہیں ہوتی اس لیے شیخ نے اس کی مثال اس طرح پر دی ہے۔

اشارة قد يشاهد قوم من المرضى و المحرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقا شها اذن من سبب موثر فى سبب باطن و الحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الحايلة فى معدن التخيل و التواهم كما كانت هى ايضا يتنقش فى معدن التخيل و التواهم من لوح الحس المشترك و قريبا مما يجرى بين المرا بالمتقابلة (اشارات شيخ)

بیمار آدمی اور جو بخار میں مبتلا ہوتے ہیں کبھی ان کو ایسی چیزیں دکھائی دیتی ہیں جن کو وہ سمجھتے ہین کہ درحقیقت موجود ہیں حالانکہ وہ چیزیں موجود نہیں ہوتیں۔ ان چیزوں کی صورتوں کی حس مشترک میں متنقش ہونے کا کوئی اندرونی سبب ہوتا ہے یا کوئی ایسا سبب جو اندرونی سبب میں اثر کرتا ہے اور کبھی حس مشترک میں وہ صورتیں جم جاتی ہیں جو خیال میں

اور ہم میں ہوتی ہیں اور کبھی حس مشترک کی موجودہ صورتیں خیال و وہم میں آ جاتی ہیں اس کی مثال دو آئینوں کی سی ہے جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں اور ایک میں جو عکس ہے وہ دوسرے میں پڑے۔

غرض کہ سب لوگ متفق ہیں کہ خواب دیکھنا صرف انسان کے دماغی افعال سے متعلق ہے۔

اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب تفہیمات میں ایک مقام پر لکھتے ہیں۔

اعلم ان النبوة تحت الفطرة كما ان الانسان قد يدخل فى صميم قلبه و جذر نفسه علم و ادراكات عليها تبتنى ما يفاض عليه من روياه فيرى الامور مشجة بما اخذته دون غيرها. (تفهيمات الهيه)

یعنی نبوت فطرت کے ماتحت ہے جیسا کہ کبھی انسان کے دل میں بہت سے علوم اور باتیں جم کر بیٹھ جاتی ہیں اور انہی پر مبنی ہوتی ہیں وہ چیزیں جو اس کو رویا میں فائض ہوتی ہیں پھر وہ ان چیزوں کی صورتیں دیکھتا ہے جن کو اس نے پیدا کیا ہے نہ اس کے سوا اور کسی کو اس سے بھی اس بات کی تشریح ہوتی ہے کہ جو انسان کے خیال اور دماغ میں ہے اور کو خواب میں دیکھتا ہے۔

مگر صوفیائے کرام اور علمائے اسلام یہ بھی سمجھتے ہیں کہ دماغ میں سوائے ان موثرات کے طبعی کے اور کوئی چیز ہے جو ملاء اعلیٰ سے تعلق رکھتی ہے اور موثر ہوتی ہے اور اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں خواب کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں چناں چہ انہوں نے لکھا ہے کہ۔

و اما لرويا فهى على خمسة اقسام بشرى من الله و تمثل نورانى للحمائدو الرذائل المندرجة فى النفس على وجه ملكى و تخويف من

الشیطان و حدیث نفس من قبل العادة اللتی اعتادها النفس فی الیقظة یحفظها المتخیلة و یظهر فی الحس المشترک ما اختزن فیها و خیالات طبیعة لغلبة الاخلاط و تبنة النفس باذاها فی البدن اما البشری من اللہ فحقیقتها ان النفس الناطقة اذ انتهزت فرصة عن غواشی البدن باسباب خفیة لا یکاد یتفطن بها الابعد تامل واف استعدت لان بفیض علیها من منبع الخیر و الجود کمال علمی فا فیض علیها شی علی حسب استعداد هو مادته فی العلوم المخزونة عنده، و هذه الرویا تعلیم الهی کالمعراج المنامی الذی رای النبی صلی اللہ علیه وسلم فیه ربه فی احسن صورة فعلمه الکفارات والدرجات و کالمعراج المنامی الذی انکشف فیه علیه صلی اللہ علیه وسلم احوال الموتی بعد انفکا کهم عن الحیوة الدنیا کما رواه جابر ابن سمرة رضی اللہ عنه و کعلم ما سیکون من الوقائع الایتة فی الدنیا و اما الروبا الملکی فحقیقتها ان فی الانسان ملکات حسنة و ملکات قبیحة و لکن لا یعرف حسنها و قبحها الا المتجرد الی الصورة العلکیة فمن تجردا الیها فتظهر له حسناته و سیاته فی صورة مثالیة فصاحب هذا بری اللہ تعالی و اصله الانقیاد للباری و یری الرسول صلی اللہ علیه وسلم و اصله الانقیاد للرسول المرکوز فی صدره و یری الانوار و اصلها الطاعات المکتسبه فی صدره و جواره تطهیر فی صورة الانوار والطیبات کالعسل والسمن واللین فمن رای اللہ اوالرسول والملائکة فی صورة قبیحه او فی صورة الغضب فلیعرف ان فی اعتقاده خلا و ضعفا و ان انفسه لم یتکمل و کذالک الانوار اللی حصلت بسبب الطهارة یظهر

فـی صـورـة الشمس والقمر و اما التخویف من الشیطان فوحشة و خوف مـن الـحیونان الملعونه کالقردوا لفیل و الکلاب والسودان من الناس فاذا ارای ذالک فـلیتـعـوذ باللہ ولیتفل ثلثا عن یساره و یتحول عن جنبه الذی کـان عـلیـه اما البشرے فلها تعبیر والعمدة فیه معرفة الخیال ای شی مظنة لای معنی فقد ینتقل الذهن من الممسمی الی الاسم کرویة النبی صلی اللہ عـلیـه وسـلـم انه کان فی دار عقبة بن رافع فاتی برطب ابن طاب قال علیه الـصـلـواة والسلام فاولت ان الرفعة لنا فی الدنیا و العافیة فی الاخرة و ان دیـننا قد طاب و قد ینتقل الذهن من الملا بس الی مایلابسه السیف للقتال و قـد یـنتـقـل الـذهـن مـن الوصف الی جوهر مناسب لبه کمن غلب علیه حسـب الـمـال راه الـنبی صلی اللہ علیه وسلم فی صورة سواء من ذهب و بـالـجملة فلا انتقال من شی الی شی صورشتی وهذه الرویا شعبه من النبوة لانهـا ضرب من افاضه غیبیه و تدل من الحق الی الحق و هو اصل النبوة و اما سائر انواع الرویا فلا تعبیر لها. (حجة اللہ البالغه).

یعنی رویا کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) بشارت خدا کی طرف سے اور نفس کی خوبیوں یا برائیوں کا نورانی تمثل ملکی طور پر۔

(۲) شیطان کا خوف دلانا۔

(۳) دل کی باتیں جس طرح کی عادت بیداری کی حالت میں پڑی ہوتی ہے اس کو قوت متخیلہ یاد کر لیتی ہے اور وہ حس مشترک میں آ کر ظاہر ہوتی ہیں۔

(۴) اخلاط کے غلبہ کی وجہ سے طبعی طور پر خیالات کا آنا۔

(۵) متنبہ ہونا نفس کا بدنی اذیتوں سے۔

لیکن بشارت الٰہی کی حقیقت یہ ہے کہ نفس ناطقہ کو جب بحالی حجابات سے فرصت ملتی ہے جس کے مخفی اسباب ہوتے ہیں اور بغیر پورے تامل کے معلوم نہیں ہوتے تو اس وقت نفس اس بات کے قابل ہوتا ہے کہ اس پر جود اور خیر کے مخزن سے یعنی ملاء اعلیٰ سے کمال علمی کا فیضان ہو پس اس پر اس کی لیاقت کے موافق جو اس کے علوم مخزونہ کا مادہ ہے کچھ فیضان ہوتا ہے اور یہ خواب تعلیم الٰہی ہے جیسے کہ معراج کا خواب جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کو نہایت عمدہ صورت مین دیکھا تھا اور خدا نے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کفارات اور درجات بتائے یا وہ معراج کا خواب جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر مردوں کا حال منکشف ہوا تھا بعد ان کے قطع تعلق کے دنیا سے جیسا کہ جابر بن سمرہ نے روایت کی ہے یا آئندہ واقعات دنیا کا علم اور ملکی خواب کی یہ حقیقت ہے کہ انسان میں برے اور بھلے دونوں قسم کے ملکات ہیں لیکن اس حسن و قبح کو جب پہچان سکتا ہے کہ صورت ملکیہ کی طرف تجرد حاصل ہو۔ پس جس کو تجرد ہوتا ہے اس کو بھلائیاں اور برائیاں صورت مثالیہ مین دکھائی دیتی ہیں پس ایسا شخص خدا کو دیکھتا ہے جس کی اصل خدا کی اطاعت ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا ہے اور اس کی اصل پیغمبر کی اطاعت ہوتی ہے جو اس کے دل میں مرکوز ہے اور انوار دیکھتا ہے اور اس کی اصل وہ عبادتیں ہیں جو اس کے دل اور اعضاء نے حاصل کی ہیں۔ یہ سب چیزیں انوار اور پاک چیزوں مثلاً شہد، گھی، دودھ کی صورت میں متمثل ہوتی ہیں پس جو شخص خدا یا رسول یا فرشتوں کو بری صورت میں یا غصہ کی صورت میں دیکھتا ہے تو اس کو جان لینا چاہیے کہ اس کے اعتقاد میں ابھی خلل اور ضعف ہے اور یہ کہ اس کا نفس ہنوز کامل بھی نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح وہ انوار جو طہارت کی وجہ سے حاصل ہوئے ہیں آفتاب اور ماہتاب کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور شیطان کا خوف

دلانا تو یہ وحشت اور خوف ہے ملعون حیوانوں سے مثلاً بندر، ہاتھی، کتے سے اور سیاہ آدمیوں سے پس جب آدمی ایسا خواب دیکھے تو چاہیے کہ خدا سے پناہ مانگے اور بائیں جانب تین بار تھوتھو کر دے اور اس کروٹ بدلے جس پر لیٹا ہوا تھا اور خوش خبری والی خواب کی تعبیر ہوتی ہے اور عمدہ طریقہ اس کا خیال کا پہچاننا ہے یعنی کس چیز سے کیا چیز سمجھی جاسکتی ہے پس اگر مسمّٰی سے اسم کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عقبہ بن رافع کے گھر میں تھے اور خواب دیکھا کہ ان کے پاس ابن طاب کی کھجوریں رکھی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں نے اس کی تاویل کی کہ ہم کو دنیا میں بلندی اور قیامت میں عافیت ہوگی اور یہ کہ ہمارا دین پاکیزہ ہے اور کبھی ملبوسات سے اس کے متعلقات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جیسے تلوار سے لڑائی کی طرف اور کبھی کسی صفت سے ایک جوہر کی طرف جو اس کے مناسب ہے مثلاً ایک شخص جو مال کو بہت عزیز رکھتا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سونے کے کنگن کی صورت میں دیکھا غرض کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خیال منتقل ہونے کی مختلف صورتیں ہیں اور یہ خواب نبوت کی ایک شاخ ہے کیوں کہ جو فیض غیبی کی ایک قسم ہے اور حق کا خلق کی طرف قریب ہوتا ہے اور وہ نبوت کی مثل ہے۔ باقی خواب کی اور اقسام کی کچھ تعبیر نہیں۔

ایک جگہ تفہیمات میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

ان حقیقة الرویا ظھور مناسبة النفس الناطقة مبداء اعلیٰ علیٰ جھة خاسة و ھیئة المعلومه یقتضی فیذان علم خاص فیتعین العلم و یتمثل بصور و اشباح مخرزنة فی خیال فیحضرر تلک الصور علی النفس حضورا فینتظم واقعة عند ھذه الحواس الظاھرة و اقبال السمة علی الحواس الباطنة فلا یتعین علم باشباح الابمناسبة حجة بینھا وینه

رویا کی حقیقت ظاہر ہونا مناسب کا ہے نفس ناطقہ کو مبداء اعلی سے خاص طرح پر اور صورت معلومہ میں کہ مقتضی ہو علم خاص کے فیضان کی پھر متعین ہو جاتا ہے یہ علم اور متمثل ہو جاتا ہے صورتوں اور شکلوں میں جو جمع ہیں خیال میں پھر یہ صورتیں نفس کے سامنے آ جاتی ہیں حاضر ہو کر اور پھر منتظم ہوتا ہے واقعہ ان حواس ظاہری میں اور متوجہ ہوتی ہے روح اندرونی حواس پر پھر علم شکلوں میں متعین نہیں ہوتا مگر بوجہ اس مناسبت کے جو اس علم اور شکل میں ہے۔

شیخ بو علی سینا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ بعض لوگوں کو خواب کی حالت میں عالم قدس سے فیضان ہوتا ہے اور وہ فیضان ایک صورت خاص میں متشکل ہو کر خواب میں دکھائی دیتا ہے چناں چہ شیخ نے اشارات میں لکھا ہے کہ:

اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعدان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فا نتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك و هذا فى حال النوم اوفى حال مرض لم يشغل الحس و يومن التخيل فان التخيل قد يومنه المرض و قد يوهنه كثرة الحركته لتحلل الروح الذى هو الة فيسرع الى سكون ما و فراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا اطرا على النفس نقش انزعج التخيل اليه و تلقاء ايضا و ذالک اما لتنبه من هذا الطارى و حركته التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريح الى مثل هذا التنبه و الاستخدام النفس الناطقه له طبعا فانه من معاد فى النفس عبد امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح

النفس الشواغل منها النقش فی لوح الحس المشترک (اشارات شیخ)

یعنی پس جب حسی اشغال کم ہو جاتے ہیں تو کچھ بعید نہیں کہ نفس تخیل کے شغل سے فرصت ملے اور وہ قدس کی جانب جائے پس اس میں غیب کا کوئی نقش منتقش ہو جائے پھر وہ تخیل کے عالم کی سیر کرے اور حس مشترک میں نقش منتقش ہو جائے اور یہ خواب کی حالت میں ہوتا ہے یا مرض کی حالت میں جو حس کو غافل کر دے اور تخیل کو ضعیف کر دے کیوں کہ تخیل کو کبھی مرض سست کر دیتا ہے اور کبھی زیادہ حرکت ہوتی ہے کیوں کہ اس وقت روح جو تخیل کا آلہ ہے تحلیل ہو جاتی ہے پس متخیلہ کسی قدر سکون اور آرام چاہتی ہے اس لیے روح کو جانب اعلیٰ کی طرف توجہ کرنے کا آسانی سے موقع ملتا ہے پس جب نفس میں کوئی نقش آتا ہے تو تخیل دوڑ کر اس کو لے لیتا ہے اور یہ یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس امر طاری کی وجہ سے متنبہ ہوا ہے اور تخیل نے آرام حاصل کر کے حرکت کی ہے۔ کیوں کہ تخیل ایسے متنبہ کی طرف جلد مائل ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے نفس ناطقہ کی ہی قدرتی طور سے اس کی خدمت کر رہا ہے کیوں کہ نفس ناطقہ ایسے موقع پر نفس کے معاون ہوتا ہے پس جب اس کو تخیل قبول کر لیتا ہے اس وقت کہ نفس اس کے شواغل کو ہٹا دیتا ہے تو حس مشترک کی لوح میں نقش اتر آتا ہے۔

غرض کہ صوفیائے کرام اور علمائے اسلام اور فلاسفہ مشائین میں سے شیخ بو علی سینا اس بات کے قائل ہیں کہ بعض لوگوں کو جن کے نفس کامل ہیں یا زہد و مجاہد و ریاضات سے ان کے نفوس میں تجرد حاصل ہوا ہے ان کو خواب میں ملاء اعلیٰ سے ایک قسم کے علم کا فیضان ہوتا ہے اور وہ فیضان ان کے صور خیالیہ سے کسی صورت میں جو اس فیضان علم کے مناسب ہے متمثل ہوتا ہے اور وہ تمثل حس مشترک میں منقش ہو جاتا ہے اور اس کے مطابق ان کو خواب دکھائی دیتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں کہ یہی خواب اس قابل ہوتا ہے کہ اس کی تعبیر

دی جاوے اور اس کے سوا کو ہی خواب تعبیر کے لائق نہیں ہوتا۔

ملاء اعلیٰ کے مفہوم کو متعدد لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے کبھی تو ایک عالم مثال قرار دیا جاتا ہے جس میں اس عالم کی تمام باتیں ما کان و ما یکون بطور مثال کے موجود ہیں اور اس کا عکس مجملاً یا تفصیلاً خواب میں انسان کے نفس پر پڑتا ہے اور کبھی نفوس فلکیہ کو ما کان اور ما یکون کا عالم سمجھا جاتا ہے اور اس سے نفس انسانی پر فیض پہنچنا مانا جاتا ہے اور کبھی عقول عشرہ مفروضہ حکماء کو عالم ما کان و ما یکون قرار دے کر اس کے فیضان کو تسلیم کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے ملائکہ مقصود ہوتے ہیں۔

صوفیاء کرام نے چند اصطلاحات قرار دی ہیں جن کے مجموعہ پر ملاء اعلیٰ یا منبع الخیر و الجود یا مبداء الاعلیٰ یا حضرت القدس اطلاق ہوتا ہے اور اس کی یہ تفصیل ہے:

تدلیات۔ جن سے مطلب ہے ان امور متعینہ کا جو قوائے افلاک میں مکنون ہیں اور جن کو حکماء نفوس فلکی سے تعبیر کرتے ہیں

جبروت۔ فلاسفہ نے اس کو عقل سے تعبیر کیا ہے اور علمائے شرع نے ملائکہ سے۔

رحموت۔ جس کو حکماء نفس کہتے ہیں۔

ناسوت۔ اس کو حکماء ہیولیٰ قرار دیتے ہیں۔

لاہوت تو بمنزلہ ماہیت کے ہے اور جبروت بمنزلہ اس کے لوازم کے اور رحموت بمنزلہ اکی کلی کے جو فرد واحد میں منحصر ہو اور ناسوت کو ایسا قرار دیا ہے جیسے نفس بدن کے لیے یا صورت ہیولیٰ کے لیے۔

اس امر کو تفسیر کبیر میں اور زیادہ صاف طرح پر بیان کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ

قد ثبت انہ سبحانہ خلق جوھر النفس الناطقۃ بحیث یمکنھا

الصعود الی عالم الافلاک و مطالعة اللوح المحفوظو المانع لها من ذالک اشتغالها بتدبر البدن و فی وقت النوم یقل هذا اتشاغل فتقوی علی هذه المطالعة فاذا وقعت الروح علی حالته من الا حوال ترکت آثارا مخصوصة مناسبة لذالک الا دراک الروحانی الی عالم الخیال. (تفسیر کبیر)

یعنی یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نفس ناطقہ کو اس طرح کا پیدا کیا ہے کہ اس کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ عالم افلاک تک پہنچ جاوے اور لوح محفوظ کو پڑھ لے اس بات سے جو اس کو مانع ہے وہ اس کا تدبیر بدن میں مشغول رہنا ہے اور سونے کے وقت اس کی یہ مشغولی کم ہو جاتی ہے اور قوۃ لوح محفوظ کے پڑھ لینے کی قوی ہو جاتی ہے پس جب روح کا کوہی ایسا حال ہو جاتا ہے تو وہ انسان کے خیال میں خاص اثر جو اس ادراک روحانی کے مناسب ہوتا ہے ڈال دیتی ہے مطلب یہ ہے کہ اثر ان ادراکات کا خیال میں متمثل ہو کر بطور خواب کے دکھائی دیتا ہے۔

اب ہمارا سوال یہ ہے کہ بلاشبہ عقل انسانی بلکہ مشاہدہ اور تجربہ اس بات کو ضرور ثابت کرتا ہے کہ ایک

واجب الوجود یا علة اعلل خالق صمیع

کائنات موجود ہے۔

ولا نعلم ما هیته، ولا حقیقة منافه، الا ان نقول عالم حی قادر خالق لا تاخذه سنة ولا نوم له، ما فی السموات و ما فی الارض و هو علی کل شئی قدیر.

اور یہ تمام الفاظ صفاتی جو اس واجب الوجود کی نسبت منسوب کرتے ہیں صرف مجاز

ہے لان حقیقة صفاتة غیر معلومة پسر مفهوم ملاء اعلی

کا جوصوفیاء کرام اور علمائے اسلام اور فلاسفہ عالی مقام نے قرار دیا ہے یہ حرف خیال ہی خیال ہے اس کی صداقت اور واقعیت کا کوہی ثبوت نہیں ہے تو کسی امر کو گو کہ وہ واقعات خواب ہی کیوں نہ ہوں اس پر مبنی کرنا نقش بر آب ہے۔

و اما الا حادیث المرویة فی هذا الباب فکلها غیر ثابت و انما هی مقالات الصوفیه و من یشالهم و لیس من کلام النبی محمد صلم.

ہاں کہا جاتا ہے کہ بعد سلوک طریقت اور اختیار کرنے زہد و مجاہدہ و ریاضت کے یہ راز کھلتا ہے اور حجاب آٹھ جاتے ہیں اور حقیقت نفس

و ما بیته ملاء اعلی و ما فیها

منکشف ہو جاتی ہے۔ ہم قبول کرتے ہیں کہ کچھ منکشف ہوتا ہوگا مگر ہم کس طرح تمیز کریں کہ جو کچھ منکشف ہوا ہے وہ حقیقت ہے یا وہی خیالات ہیں جو متمثل ہو گئے ہیں جس طرح کہ اولا خیالات متمثل ہو جاتے ہیں۔

الا عندی کمال الانسان ان یکون متمثلا بمرضاته و رضاته مکنونه، فی مخلوقاته و قد شر حهافی کلام علی لسان رسوله محمد صلی الله علیه وسلم و هی مکتوبة فی کتابه، فجسنا الله و رسوله و کتابه الذی سماء کقران المجید الفرقان الحمید تبارک و تعالی شانه و ما اعظم مرهانه.

پس ہمارے نزدیک بہ جز ان قوائے کے جو نفس انسانی میں مخلوق ہیں اور کوئی قوت خوابوں کے دیکھنے میں موثر نہیں ہے۔ اور یوسف علیہ السلام کی خواب جن کا نفس نہایت متبرک اور پاک تھا اور ان دونوں جوانوں کے خواب جو یوسف علیہ السلام کے ساتھ قید خانہ

میں تھے اور کفر و ضلالت میں مبتلا تھے اور ان کے نفوس بسبب آلائش کفر پاک نہ تھے اور اسی طرح فرعون کا خواب جو خود اپنے آپ کو خدا سمجھتا تھا اور اس کا نفس مبداء فیاض سے کچھ مناسبت نہ رکھتا تھا باینہ سب کے خواب یکساں مطابق واقعہ کے اسی ایک قسم کے تھے اور اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ بجز قوائے نفس انسانی کے اور کوئی قوت خوابوں کے دیکھنے میں موثر نہیں ہے گو کہ وہ خواب کیسے ہی مطابق واقعہ کے ہوں۔

اب حضرت یوسف علیہ السلام کے خوابوں کو دیکھو۔ پہلا خواب ان کا یہ ہے کہ انہوں نے گیارہ ستاروں کو اور سورج اور چاند کو اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے ان کے سوا گیارہ بھائی اور بھی تھے اور ماں اور باپ تھے۔ باپ اور ماں کا تقدس اور عظم و شان اور قدر و منزلت ان کے دل میں منقش تھی بھائیوں کو بھی وہ اپنے باپ کی ذریات چاہتے تھے مگر اس سبب سے کہ ان کے باپ ان کو سب سے زیادہ چاہتے تھے اور خود ان کے باپ و ماں اور ان کے سبب سے ان کے بھائی ان کی تابعداری بسبب چاہ و محبت کے کرتے تھے اور اس لیے ان کے دل میں یہ بات بیٹھی ہوئی تھی کہ ماں اور باپ اور بھائی سب میرے تابع و فرمان بردار اور میری منزلت و قدر کرنے والے ہیں۔

یہ کیفیت جوان کے دماغ میں منقش تھی اس کو متخیلہ نے سورج اور چاند اور ستاروں کی شکل میں جن کو وہ ہمیشہ دیکھتے تھے اور ان کا تفاوت درجات بھی ان کے خیال میں متمکن تھا متمثل کیا اور انہوں نے خواب میں دیکھا کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند مجھ کو سجدہ کرتے تھے پس ان کی تعبیر حالت موجودہ میں یہ تھی کہ ماں باپ اور بھائی سب ان کے فرمان بردار ہیں۔

سجدہ کے لفظ سے بعض مفسرین نے واقعی سجدہ کرنا مراد لی ہے اور بعض نے اطاعت

وتواضع جیسا کہ تفسیر کبیر میں لکھا ہے المراد بالسجود نفس السجود والتواضع مگر میں قول ثانی کو ترجیح دیتا ہوں گو خواب میں یہ دیکھنا کہ سورج اور چاند اور ستارے زمین پر اتر آئے ہیں اور سجدہ کرتے ہیں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مگر یہ روایت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں فلاں ستارے زمین پر اترے آئے تھے محض بے اصل اور غلط بلکہ جھوٹی ہے۔

اس واقعہ کے ایک مدت بعد حضرت یوسف علیہ السلام کے ماں باپ اور بھائیوں کا مصر میں جانا اور موافق آداب سلطنت کے آداب بجالانا اور حضرت یوسف علیہ السلام کا فرمانا کہ

هذا تاويل رويای من قبل قد جعلها ربی حقا

ایک امر اتفاقی تھا کیوں کہ یہ بات قرآن مجید سے نہیں پائی جاتی کہ حضرت یعقوب علیہ السلام بھی جو نبی تھے اس خواب سے یہ سمجھے تھے کہ حضرت یوسف ایسی منزلت میں پہنچیں گے کہ ماں باپ اور بھائی جا کر ان کو سجدہ کریں گے اور قرآن مجید سے اس خواب کی جو کچھ تعبیر پائی جاتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت یعقوب نے حضرت یوسف سے کہا کہ خدا تجھ کو حوادث عالم کا مال تعلیم کرے گا اور اپنی نعمت تجھ پر اور یعقوب کی اولاد پر اسی طرح پوری کرے گا جس طرح کہ اس نے ابراہیم اور اسحاق پر پوری کی ہے اور یہ تعبیر ایک عام تعبیر ہے جو ایک جوان صالح کے عمدہ خواب کی تعبیر میں بیان ہو سکتی ہے۔ چاند سورج ستاروں کے سجدہ کرنے سے حوادث عالم کے علم کو تعبیر کرنا نہایت پر لطف قیاس تھا۔

دوسرا اور تیسرا خواب ان دونو جوانوں کا ہے جو حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ قید خانہ مین تھے ان میں سے ایک نے دیکھا کہ میں شراب چھان رہا ہوں دوسرے نے دیکھا کہ اس کے سر پر روٹی ہے اور پرند اس کو کھا رہے ہیں۔ یہ دونوں شخص کسی جرم کے متہم ہو کر قید ہوئے تھے پہلا شخص جو غالباً ساقی تھا درحقیقت بے گناہ تھا اور اس کے دل کو یقین تھا

کہ بے گناہ قرار پا کر چھوٹ جاوے گا وہی خیال اس کا سوتے میں شراب طیار کرنے سے جو اس کا کام تھا متمثل ہو کر خواب میں دکھائی دیا۔

دوسرا شخص جو غالباً باورچی خانہ سے متعلق تھا درحقیقت مجرم تھا اور اس کے دل میں یقین تھا کہ وہ سولی پر چڑھایا جاوے گا اور جانور اس کا گوشت نوچ نوچ کر کھاویں گے وہی خیال اس کا سوتے میں روٹی سر پر رکھ کر لے جانے سے جو اس کا کام تھا اور پرندوں کا روٹی کو کھانے سے متمثل ہو کر خواب میں دکھائی دیا۔ حضرت یوسف علیہ السلام اس مناسبت طبعی کو جوان دونوں خوابوں میں تھی سمجھے اور اس کے مطابق دونوں کو تعبیر دی اور مطابق واقعہ کے ہوئی۔

چوتھا خواب وہ ہے جو خود بادشاہ نے دیکھا کہ سات موٹی گائیں ہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اور سات ہری بالیں ہیں اور سوکھی۔

ملک مصر ایک ایسا ملک ہے جس میں مینہ بہت ہی کم برستا ہے۔ دریائے نیل کے چڑھاؤ پر کھیتی ہونے یا قحط پڑنے کا مدار ہے۔ چڑھاؤ کے موسم میں اگر بائیس فٹ چڑھ جاوے تو فصل اچھی ہوتی ہے اور چوبیس فٹ چڑھاؤ میں غرق ہو جاتی ہے اور اگر صرف اٹھارہ یا ساڑھے اٹھارہ فیٹ چڑھاؤ ہو تو قحط ہو جاتا ہے۔

قدیم مصریوں نے دریائے نیل کے چڑھاؤ سے جس پر اچھی فصل یا قحط کا ہونا منحصر تھا متعدد جگہ اور متعدد طرح سے پیمانے بنا رکھے تھے اور ان کو بہت زیادہ اچھی فصل ہونے یا قحط ہونے کا خیال اور ہمیشہ اسی پر چرچا رہتا تھا۔

مصر میں قحط ہونے کا یہ سبب بھی ہوتا ہے کہ دریائے نیل کی طغیانی چڑھاؤ کے بہاؤ کا رخ اس طرح پر پڑ جاوے کہ زراعت کی زمینیں پانی پھیلنے سے محروم رہ جاویں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے میں اور اس سے پہلے بھی دریائے نیل بے اعتدالی کے طور پر

بہتا تھا یعنی ملک مصر میں اس کے مناسب اور یکساں بہنے کے لیے کوئی انتظام نہیں کیا گیا تھا۔

اس زمانے میں بھی جب کسی ندی یا دریا کا رخ بدلتا معلوم ہوتا ہے تو لوگ اندازہ کرتے ہیں اور آپس میں چرچا کرتے ہیں کہ اتنے دنوں میں دریا اس طرف بہنے لگے گا اور فلاں طرف کی زمین چھوٹ جاویں گی۔ اسی طرح غالباً اس زمانے میں مصر کی نسبت اور قحط پڑنے کی نسبت چرچے ہوتے ہوں گے اور بادشاہ مصر کو اس کا بہت خیال رہتا ہوگا وہی خیال پیداوار کے زمانے کا موٹی تازی گایوں اور ہری ہری بالوں سے اور قحط کے زمانہ کا دبلی گایوں اور سوکھی بالوں سے متمثل ہو کر فرعون کو خواب دکھائی دیا اور حضرت یوسف علیہ السلام نے اسی حالت کے مناسب تعبیر دی جو مطابق واقع کے ہوئی۔

كما قال الفارابی ان التعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الالهلی من الفرع.

اگر عبری توریت کے حساب کو صحیح مانا جاوے تو یہ قحط سنہ ۲۲۹۶ دنیاوی یعنی سنہ ۱۷۰۸ قبل مسیح میں شروع ہوا تھا اور سنہ ۲۳۰۲ دنیاوی یعنی سنہ ۱۷۰۲ قبل مسیح میں ختم ہوا تھا۔

مصر کا قحط افریقہ کے اکثر حصوں اور بالخصوص یمن میں اور تمام فلسطین میں نہایت شدید تھا مگر یہ سمجھنا کہ ان برسوں میں ان ملکوں میں مطلق کچھ پیدا نہیں ہوا تھا صحیح نہیں ہے بلکہ جو حال عموماً قحط زدہ ملکوں کا ہوتا ہے ویسا ہی ان ملکوں کا تھا اور اسی لیے قرآن مجید میں

سبعاً شداداً

کا لفظ آیا ہے اور شدید قحط میں یہی ہوتا ہے کہ پیداوار ان ملکوں میں ہنایت قلیل ہوتی ہے اور پھر متواتر قحط ہوتا ہے اور شدید ہو جاتا ہے کیوں کہ غلہ کا ذخیرہ موجود نہیں رہتا۔

خوابوں کی نسبت اب صرف ایک بحث باقی ہے کہ اگر وہی چیزیں خواب میں دکھائی

دیتی ہیں جو دماغ میں اور خیال مین جمع ہیں تو یہ کیوں ہوتا ہے کہ بعضی دفعہ یا اکثر دفعہ وہی امر واقع ہوتا ہے جو خواب میں دیکھا گیا ہے۔

مگر اس باب میں خواب کی حالت اور بیداری کی حالت برابر ہے۔ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ بیداری کی حالت میں آدمی باتیں سوچتا ہے اور اپنے دل میں قرار دیتا ہے کہ یہ ہوگا اور وہی ہوتا ہے یا کسی شخص کو یاد کرتا ہے اور وہ شخص آ جاتا ہے اور بہت دفعہ اس کے مطابق نہیں ہوتا پس اس کی بیداری کے خیال کے مطابق واقعہ کا ہونا ایک امر اتفاقی ہے۔ اسی طرح خواب میں بھی جو باتیں وہ دیکھتا ہے اور وہ وہی ہوتی ہیں جو اس کے دماغ اور خیال میں جمی ہوئی ہوتی ہیں پس کبھی ان کے مطابق بھی کوئی واقعہ اسی طرح واقع ہوتا ہے جس طرح کہ بیداری کی حالت میں خیالات کے مطابق واقع ہو جاتا ہے۔

ہاں اس میں شبہ نہیں کہ انبیاء اور صلحا کے خواب بہ سبب اس کے کہ ان کے نفس کو تجرد فطری وخلقی یا اکتسابی حاصل ہوتا ہے ان کے خواب بالکل سچے اور اصلی اور مطابق ان کی حالت نفس کے ہوتے ہیں اور ان سے ان کے نفس کا تقدس اور متبرک ہونا ثابت ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

مسئلہ جبر واختیار

دینیات کا یہ مسئلہ نہایت اہم اور مایہ النزاع ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار۔ ہزاروں میں جو کہتے ہیں کہ انسان اپنے اختیار اور مرضی سے کچھ بھی نہیں کرسکتا جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ نہیں اللہ تعالیٰ نے انسان کو بنا کر آزاد چھوڑ دیا ہے کہ چاہے نیکی اور فلاح کا راستہ اختیار کرے چاہے گناہ اور معصیت کا۔ نیک کام کرے گا جزا پاوے گا برے کام کرے گا سزا پاوے گا سرسید نے زیرنظر مضمون میں اسی مسئلہ پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

جو لوگ کفر میں پڑے ان کی نسبت خدا نے فرمایا۔

ختم اللہ علی قلوبھم و علی سمعھم و علی ابصارھم غشاوہ۔

مگر کسی مفسر نے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے کیوں کہ نہ کسی انسان کے دل پر اور نہ کان پر سچ مچ کی مہر لگی ہوئی ہے اور نہ کسی کی آنکھوں پر سچ مچ پردہ پڑا ہوا ہے بلکہ سچ بات کے نہ سمجھنے اور حق بات کے نہ سننے اور ٹھیک بات پر غور نہ کرنے کو بطور استعارہ دلوں پر اور کانوں پر مہر کردینے اور آنکھوں پر پردہ ڈالنے سے بیان کیا ہے۔

بلاشتبہ یہ ایسا ہی کلام ہے جیسے کہ ایک ناصح شفیق کسی کو افعال ضمیمہ چھوڑنے اور اخلاق حمیدہ اختیار کرنے کی نصیحت کرتا ہو۔ مگر وہ شخص اس کی نصیحت پر کان نہ دھرتا ہو اور

ایک شخص فصیح و بلیغ اس حالت کو دیکھ کر کہے کہ بدذاتوں نااہلوں کو تم نصیحت کرو یا نہ کرو وہ کبھی نہیں مانیں گے۔ ان کے دل پتھر کے ہیں اور آنکھیں اندھی اور کان بہرے۔ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے۔ پس جس محاورہ میں انسان اس طرح بات چیت کرتے ہیں اسی انسانی محاورہ پر خدا نے بھی کلام کیا ہے۔

اس آیت سے اور آیتوں سے جو اس کی مثل ہیں۔ جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کرنا قرآن مجید کے بیان کلام کے منافی ہے۔ قرآن مجید کی کسی آیت سے نہ انسان کے اپنے افعال میں مجبور ہونے پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ مختار ہونے پر، نہ بین الجبر والاختیار ہونے پر۔ مگر افسوس ہے کہ علمائے متقدمین نے اس پر بحث کی ہے اور غلطی سے اس کو ایک ایسا مسئلہ سمجھا ہے جو مسائل اسلام میں داخل ہے اور جو وحی یا قرآن سے ثابت ہے اور پھر آپس میں مختلف رائیں قرار دی ہیں۔ ایک گروہ انسان کے اپنے افعال میں مجبور ہونے کا قائل ہے دوسرا گروہ مختار ہونے کا اور تیسرا بین الجبر والاختیار کا جو بالفعل مذہب اہل سنت و جماعت کا ہے۔

انسان اپنے افعال میں مجبور ہو یا مختار بین الجبر والاختیار یہ ایک جدا مسئلہ ہے جو انسان کی فطرت کی تحقیقات پر منحصر ہے اور اس کی فطرت پر مباحثہ کرنے کے بعد جو ثابت ہو، ہو۔ ہمارا مقصد اس مقام پر صرف اس قدر کہنا ہے کہ قرآن مجید سے ان باتوں میں سے کسی پر استدلال کرنا اور اس کو ایک مسئلہ اسلام منزل من اللہ سمجھنا غلطی ہے۔ قرآن مجید میں خدا تعالیٰ نے جا بجا بندوں کے افعال کو بلکہ ہر ایک چیز کو اپنی طرف منسوب کیا ہے۔ جو کام بندوں سے ہوتے ہیں ان کی نسبت فرماتا ہے کہ ہم نے کیا۔ یا جو چیزیں کہ اور اسباب سے پیدا ہوتی ہے ان اسباب کو بیچ میں سے نکال کر فرماتا ہے کہ ہم نے کیا۔ ہم نے مینہ برسایا، ہم نے درخت لگائے، ہم نے دریا بہائے، ہم نے سمندر میں جہاز تیرائے، ہم نے اڑتے

جانور ہوا میں تھمائے، پس اس طرز کلام سے واسطوں کا درحقیقت درمیان میں نہ ہونا یا اس شے کا ان افعال میں مجبور یا مختار ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنی عظمت و شان اور اپنے علۃ العلل یعنی تمام چیزوں کی اخیر علت یا خالق ہونے کا بندوں پر اظہار مقصود ہوتا ہے اور اس لیے اس قسم کے کلام سے انسان کا اپنے افعال میں مجبور یا مختار ہونے کا استنباط و استدلال کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ایسا کرنا داخل تفسیر

القول بما لا یرضیٰ

قائلہ کے ہے۔ کیوں کہ اس کلام سے اس بات کی حقیقت کا بیان کرنا کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار یا بین الجبر والاختیار مقصود ہی نہیں ہے۔

خدا اپنے تئیں علۃ العلل جمیع کائنات کا بتاتا ہے۔ پس اگر تمام حوادث وافعال کو جو عالم میں تمام مخلوقات، انسان، حیوان، عناصر، قویٰ وغیرہ سے ہوتے ہیں اپنی طرف نسبت کرے اور ہر چیز کی نسبت یہ کہے کہ ہم نے کیا تو یہ نسبت صحیح و درست ہوگی۔ علاوہ اس کے مصری اور یونانی حکماء کا یہ خیال تھا کہ دو چیزیں ازلی اور ابدی ہیں۔ ایک خدا اور ایک مادہ۔ خدا نے اس قدیم اور ازلی مادہ سے تمام دنیا کو بنایا اور رچایا ہے اور ایک گروہ زرڈشتیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ دو مقابل کے وجود ہیں۔ ایک یزدان یعنی خدا۔ دوسرا اہرمن یعنی شیطان، نیک کام خدا کرتا ہے اور بد کام شیطان، اور یہ مذہب اس ریگستان میں بھی پھیل گیا جہاں ان غلطیوں کا اصلاح کرنے والا پیدا ہوا تھا۔ خدا تعالیٰ کو قرآن مجید میں ان دونوں عقیدوں کا مٹانا اور اپنی ذات واحد کو خالق جمیع کائنات بتانا اور اپنے تئیں وحدہ لاشریک لہ، جتانا مقصود تھا۔

پس سب سے علیحدہ طریقہ اس باریک مسئلہ کے سمجھانے کا یہی تھا کہ تمام افعال کو ان کے تمام واسطوں کو دور کر کر خاص اپنی طرف منسوب کرے اور کبھی ان واسطوں کی

طرف۔ تا کہ لوگ سمجھ لیں کہ علۃ العلل صرف ایک ذات وحدہ، لاشریک ہے اور جو واسطے ہم کو دکھائی دیتے ہیں۔ بلاشبہ وہ واسطے ہیں۔ مگر علۃ العلل ان سب کی وہی ایک ذات وحدہ لاشریک ہے۔ پس جس کلام کا یہ موضوع ہو اس سے اس مطلب کو نکالنا کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار یا بین الجبر والاختیار اس کلام کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنا ہے۔ ہاں یہ ایک تمدنی اور طبعی اور عقلی مسئلہ ہے۔ جس پر انسان کی خلقت کے لحاظ سے بحث اور غور ہو سکتی ہے جس کو ہم مختصراً بیان کرتے ہیں۔

ان علماء اور حکماء نے جنہوں نے انسانی فطرت پر غور کی ہے دو طرح پر انسان کو اپنے افعال میں مجبور پایا ہے۔ ایک امور خارجیہ کے سبب سے جب کہ قومی و ملکی و تمدنی امور کی الف و موانست کا اور بچپن سے کسی امر کی محارست و تربیت و صحبت کا اس پر ایسا قوی اثر ہوتا ہے کہ وہ انہی افعال کو مستحسن سمجھتا ہے اور انہیں کے کرنے پر اس کا دل اس کو مجبور کر دیتا ہے گو یہ مجبوری اکثر اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔ کیوں کہ بظاہر اس پر کسی کا جبر نہیں ہوتا۔ مگر درحقیقت انہی قومی و ملکی و تمدنی اور بچپن سے کسی امر کی محارست و تربیت و صحبت کا اثر رفتہ رفتہ بے معلوم اس میں ایسا سرائت کر جاتا ہے کہ جس سے ان افعال کے کرنے پر جن کو وہ کرتا ہے مجبور ہوتا ہے اور جن باتوں کو وہ سمجھتا ہے کہ میں اپنی مرضی سے کرتا ہوں درحقیقت وہ اسی قوی اثر کے سبب سے بجبوری کرتا ہے۔

دوسری قسم کی مجبوری اپنے افعال میں خود انسان کو اپنی خلقت کے سبب سے ہوتی ہے ہم تمام دنیا کی چیزوں میں ان کی ایک فطرت پاتے ہیں جس کے برخلاف ہرگز نہیں ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ معدنی چیزیں ہوا میں نہیں اڑتی پھرتیں، پانی ہوا کے اوپر نہیں رہتا، مچھلی زمین پر زندہ نہیں رہتی، درندے جانوروں سے درندگی، پرندے جانوروں سے پرواز، آبی جانوروں سے شناوری، کبھی زائل نہیں ہوتی۔ پس وہ سب ان افعال کے سرزرد ہونے

میں جوان سے منسوب ہیں بمقتضائے اپنی خلقت کے مجبور ہیں۔

اسی طرح ہم انسانوں میں بھی دیکھتے ہیں کہ وہ بھی اپنے افعال میں بمقتضائے اپنی فطرت کے مجبور ہیں۔ جن کی آنکھ خدا نے ایسی بنائی ہے جس سے دور کی چیزیں دکھائی دیتی ہے۔ تو وہ دور کی چیز دیکھنے میں مجبور ہے۔ اسی طرح انسانوں کی بناوٹ ایسی ہے کہ جو افعال ظاہری و باطنی ان سے سرزد ہوتے ہیں وہ ان میں مجبور محض ہیں۔ اگر بالفرض ایک نہایت رحم دل نیک طبیعت شخص کے اعضاء دل و دماغ کی بناوٹ۔ ایک نہایت شقی القلب بے رحم بدذات آدمی کی سی ہوتی۔ تو اس سے بھی وہی افعال صادر ہوتے جو اس بدذات سے ہوتے ہیں۔ اگر ایک بے وقوف آدمی کے اعضاء کی بناوٹ ایک عقل مند آدمی کے اعضاء کی بناوٹ سے تبدیل ہو سکے تو اس عقل مند سے اس بے وقوف کیسے افعال اور اس بے وقوف سے اس عقل مند کے سے افعال سرزد ہونے لگیں گے۔ غرضیکہ تشریح ابدان سے ثابت ہو گیا ہے کہ جس قسم کی بناوٹ انسان کی ہوتی ہے اسی کے مناسب افعال خواہ نخواہ اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ نہایت بے رحم سفاک قاتلوں کی کھوپڑی میں ایک خاص قسم کی بناوٹ ہے اور تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ ہر قاتل سفاک کی کھوپڑی اسی بناوٹ کی ہوتی ہے۔ پس جس کی کھوپڑی اس بناوٹ کی ہوگی وہ ضرور سفاک اور قاتل و بے رحم ہوگا اور جو بے رحم سفاک قاتل ہوگا اس کی کھوپڑی اسی بناوٹ کی ہوگی۔ پس ان افعال میں جو خلقت انسانی سے علاقہ رکھتے ہیں انسان مجبور ہے اور یہ ایسی بدیہی باتیں ہیں جن سے کوئی بھی جب کہ وہ اس علم میں واقفیت حاصل کرے انکار نہیں کر سکتا۔

اس کو اور صاف طرح سے غور کرو جس کو ہر کوئی سمجھ سکے بعض لوگ ایسے ہیں جن کا حافظہ بہت قوی ہوتا ہے۔ بعضے ایسے ہیں جن کو کوئی بات یاد نہیں رہتی۔ بعضے ایسے ہیں جن کے قویٰ قوی ہیں بعضے نہایت ضعیف القویٰ ہیں۔ بعضے ایسے ہیں کہ کسی کام کو ایسا عمدہ کرتے

ہیں کہ اوروں سے باوصف کوشش کے ایسا نہیں ہوسکتا۔ کسی کا ہاتھ خوش نویسی کے لائق ہوتا ہے کسی کا مصوری کے کسی کا دماغ علم وادب کے مناسب ہوتا ہے۔ کسی کا ریاضی کے۔ کسی کی بناوٹ کسی خاص امر کے ایسی مناسب ہوتی ہے کہ اس کی مثل دوسرا نہیں ہوسکتا پس یہ تمام تفاوت انسانوں میں فطرت کے باعث سے ہیں اور جو افعال کہ اس فطرت پر مبنی ہیں ان کے صادر ہونے میں وہ مجبور ہیں۔

بایں ہمہ ہم انسانوں میں ایک اور چیز بھی اتے ہیں جو نیک و بد میں تمیز کرسکتی ہے یا ایک بات کو دوسری بات پر ترجیح دے سکتی ہے۔ یہ قوت بھی کبھی بلکہ اکثر قومی وملکی وتمدنی امور کی الف وموانست سے اور بچپن سے کسی امر کی محارست وتربیت وصحبت کے اثر سے موثر ہو جاتی ہے اور اس قوت کی ایسی حالت کو تمام اہل مذاہب کانشنس یعنی نور ایمان ونور دھرم سے تعبیر کرتے ہیں مگر درحقیقت وہ قابل اعتماد اور لائق طمانیت کے نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کا دوست وغیر دوست دونوں قسم کے اثروں سے موثر ہونا اور مخالف اثروں سے ایک ہی نتیجہ حاصل ہونا ممکن ہے۔ ایک مسلمان کے لیے کسی بت کو سجدہ کرنا جس قدر اس کے نور ایمان کے برخلاف ہے ویسا ہی ایک بت پرست کے نور دھرم کے موافق ہے۔ پس ایک شے دو مخالف نتیجے پیدا کرتی ہے۔

مگر اس کے سوا ایک اور قوت بھی انسان میں پائی جاتی ہے جو ان تمام اثروں پر غالب ہو جاتی ہے اور جس کو میں نور قلب یا نور فطرت کہتا ہوں۔ ہمارے پاس بہت سے لوگوں کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے۔ جنہوں نے بچپن سے ایک خاص قوم کی رسم و عادات میں تربیت پائی اور انہی ملکی وتمدنی باتوں کے سوا اور کوہی خیال ان کے دل میں نہیں گزرا اور زمانہ دراز تک اسی قومی واور تمدنی امور کی الف وموانست میں رہے اور ایک ہی سی صحبت پائی اور ایک ہی سی تربیت ہوہی اور پھر خود انہوں نے اپنی سوچ سمجھ اور غور وفکر سے

جس کو الہام کہنا چاہیے ان تمام بندوشوں کو توڑا اور ان کے عیبوں کو جانا اور اپنے تئیں اس سے آزاد کیا اور لوگوں کے آزاد کرنے میں کوشش کی۔

یہ قوت فکری کم و بیش تمام انسانوں میں فطری ہے۔ ہر شخص خود اپنے حال پر فکر کر کر سمجھ سکتا ہے کہ وہ اس کے کام میں لانے پر قادر ہے اور یہی وہ قوت ہے جو حق و باطل میں تمیز کرتی ہے اور اصلی سچ کو پرکھ لیتی ہے اور انسان کو اپنی حالت کی اصلاح پر متوجہ کرتی ہے اور تمام بوجھوں کو جو انسان پر بہ سبب اس کے ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست سے ہوتے ہیں ان کو اٹھا دیتی ہے۔ اسی قوت کے زندہ رکھنے اور کام میں لانے کی اور اس بوجھ یعنی ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست کے اٹھانے کی جا بجا قرآن میں ہدایت ہوئی ہے اور یہی قوت ہے جس کے باعث انسان مکلّف ہوا ہے اور دیگر حیوانات سے افضل کہا گیا ہے۔

یہ سچ ہے کہ یہ قوت بھی انسانوں میں بمقتضائے ان کی خلقت کے قوی اور ضعیف ہے مگر معدوم نہیں اور جن میں معدوم ہے وہ مکلّف نہیں بلکہ مرفوع القلم ہے۔ کبھی یہ قوت پند و نصیحت اور سمجھانے بجھانے اور دلیلوں اور نشانیوں کے بتانے اور صحبت کے اثر سے تحریک میں آجاتی ہے جیسے کہ ان لوگوں کا حال ہوتا ہے جو سچی راہ بتانے والوں کی ہدایتوں کو سمجھ کر اور یقین کر کر پیروی کرتے ہیں بشرطیکہ اس پیروی کی اور کوئی ایسی وجہ نہ ہو جس نے انسان کو خفیہ خفیہ اپنے افعال پر مجبور کر دیا ہو اور اس نے اس فطری قوت کو بغیر کام میں لائے اس خفیہ مجبوری سے وہ پیروی نہ کی ہو اور کبھی وہ قوت فطری ایسی قوی ہوتی ہے کہ خود بخود اس میں سے وہ روشنی اٹھتی ہے اور حق و باطل میں فرق دکھاتی ہے اور ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست کے بوجھ کو اٹھا دیتی ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو شرح کی زبان میں پیغمبر اور تمدنی اصطلاع میں رفامر کہلاتے ہیں۔

یہی قوت تھی جس نے ایک جوان کے دل کو خود اپنی روشنی سے روشن کر دیا۔ جو ''اور کلدانیاں'' میں رہتا تھا اور جس کا نام ابراہیم تھا۔ بچپن سے اس نے اپنے پیارے باپ کی گود میں پرورش پائی۔ بہ جز بتوں کے اس کی آنکھ نے کچھ نہیں دیکھا اور بہ جز بتوں کی پرستش کے نغموں کے اس کے کانوں نے کچھ نہیں سنا اور پھر سمجھا تو یہ سمجھا کہ ہائے میرا پیارا باپ اور میری پیاری قوم بڑی گمراہی میں ہے۔ یہ سوچ کر گھبرایا اور چاروں طرف دیکھنے لگا کہ پھر سچ کیا ہے۔ چاند کو روشن دیکھ کر خیال کیا کہ شاید یہ سچ ہے۔ سورج کو چمکتا دیکھ کر سوچا کہ شاید یہ سچ ہو۔ مگر اس نور فطرت نے بتایا کہ یہ سب جھوٹ ہے۔ اس نے سب سے منہ موڑا اور سچی بات پکار اٹھا کہ

انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا و من انا من المشرکین۔

اس کے ساتھ ہی ایک یتیم بن باپ کے بچے کا حال سنو۔ جس نے نہ اپنی ماں کے کنار عاطفت کا لطف اٹھایا اور نہ اپنے باپ کی محبت کا مزہ چکھا۔ ایک ریگستان کے ملک میں پیدا ہوا اور اپنے گرد بہ جز اونٹ چرانے والوں کے غول کے کچھ نہ دیکھا اور بہ جز لات و منات و عزیٰ کو پکارنے کی آواز کے سوا کچھ نہ سنا مگر خود کبھی نہ بھٹکا اور کہا تو یہ کہا

''افرا یتیم الات و الزیٰ و منات الثاثلة الاخری''۔

پس یہ تمام روشنیاں اس نور فطرت کی خود آپ ہی روشن ہوئی تھیں اور جنہوں نے نہ صرف ان کو بلکہ تمام جہان کو منور کر دیا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

مسئلہ متعہ کی تحقیق

متعہ کے یہ معنی ہیں کہ ایک مرد ایک عورت سے معیاد معین کے لیے مثلاً ایک شب کے لیے بعوض مال معین کے مثلاً دس روپے کی اجرت ٹھیرا لے اور اس سے اس میعاد تک مباشرت کرے۔ جیسا کہ اس زمانے میں بے حیا عورتوں سے بے حیا مردوں کا عام دستور ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ ''ابتدائے اسلام میں متعہ جائز تھا اور اس باب میں کہ وہ بدستور جائز ہے یا ممنوع یا مسنوخ ہو گیا ہے اختلاف ہے۔'' گروہ کثیر امتہ کا یہ قول ہے کہ قرآن میں تو بلاشبہ جواز متعہ کا حکم تھا لیکن یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ مگر جن آیتوں سے اس کے نسخ کا استدلال کرتے ہیں وہ استدلال میری دانست میں نہایت ضعیف ہے۔

اور گروہ قلیل امت کا یہ قول ہے کہ جواز متعہ بدستور بحال و غیر منسوخ ہے۔ ابن عباس سے اس میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو جواز متعہ کی ہے بلا کسی قید کے اور ایک روایت میں اس کا جواز بحالت اضطرار بیان ہوا ہے جیسے کہ مردار و سور کا گوشت حالت اضطرار میں کھا لینا جائز ہے اور ایک روایت میں بیان ہوا ہے کہ ابن عباس نے تسلیم کیا کہ حکم جواز منسوخ ہو گیا ہے۔ عمران بن حصین اس کے جواز کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ جواز متعہ کی آیت قرآن میں موجود ہے اور اس کے بعد کوئی ایسی آیت سے جس سے حکم جواز متعہ منسوخ ہوا ہو نازل نہیں ہوئی اور شیعہ حضرت علی مرتضیٰ سے جواز متعہ کی بہت سی روایتیں بیان کرتے ہیں۔ مگر اہل سنت والجماعت کے ہاں حضرت علی مرتضیٰ سے کوئی معتبر روایت

جواز متعہ پر منقول نہیں ہے۔ محمد بن جریر الطبری نے اپنی تفسیر میں حضرت علی سے یہ راویت کی ہے کہ

"اگر عمر لوگوں کو متعہ کرنے سے منع نہ کرتے تو بجز کسی بد بخت کے کوہی زنانہ کرتا"

اور محمد بن الحنفیہ سے جو حضرت علی کے بیٹے ہیں یہ رایت ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ ابن عباس پاس گئے جو جواز متعہ کا فتویٰ دیتے تھے اور فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے منع کیا ہے۔

میرے نزدیک علماء مفسرین کا اس آیت سے حکم جواز متعہ پر استدلال کرنا محض غلط ہے بلکہ اس آیت سے علانیہ متعہ کے امتناع کا حکم پایا جاتا ہے۔ تمام تاریخوں اور قدیم کتابوں سے پایا جاتا ہے کہ ہر ایک قوم میں قدیم زمانہ سے اس قسم کی عورتیں تھیں جو یہی پیشہ کرتی تھیں کہ لوگوں سے اجرت ٹھیرا کر ان کو اپنے ساتھ مباشرت کرنے دیتی ہیں۔ جیسے کہ اس زمانہ میں بھی ایسی عورتیں پائی جاتی ہیں۔ جن کو بلحاظ ان کے حالات کے خانگیاں اور کسبیاں کہتے ہیں۔ یہودیوں میں فارسیوں میں بلکہ تمام قوموں میں اس قسم کی عورتیں تھیں۔ عرب میں بھی قبل اسلام اور ابتدائے اسلام میں اور شاید اس کے بعد بھی ایسی عورتوں کا وجود تھا اور شاید اب بھی ہوں یا اس کی ظاہری صورت میں کچھ تبدیلی واقع ہوہی ہو۔ یہ طریقہ اور یہ فعل صرف اس وجہ سے نکلا تھا کہ مردوں کو اپنی مستی جھاڑنے کا موقع ملے۔ تزوج میں اور اس طرح پر متعہ یعنی اجرت سے کام چلانے میں فی نفسہ کوئی فرق نہ تھا۔ اس لیے کہ مہر اور اجرت حقیقتاً رکھتا ہے۔ متعہ میں معیاد کا معین ہو جانا اور تزوج میں تعین معیاد کا اختیار زوج کے ہاتھ میں رہتا، یا معیاد کا معلوم ہونا مگر اس کی تعداد کا نامعلوم ہونا کہ کب موت آئے گی حقیقت معاہدہ میں کوئی معتدبہ تبدیل نہیں کرتا۔ پس ان دونوں میں جو حقیقۃً

فرق تھا وہ یہی تھا کہ تزوج سے مقصود دراصل احصان یعنی پاک دامنی اور نیکی تھی اور متعہ سے صرف مسی جھاڑنی، کیوں کہ اس سے اس کے مرتکب کو بجز سفح منی کے اور کوئی مقصود نہیں ہوتا۔ پس اسی کو خدا تعالیٰ نے منع کیا جہاں فرمایا کہ

''ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین''

یعنی تم بعوض اپنے مال کے آزاد عورتوں کو نکاح کرنے کے لیے تلاش کرو اور ان سے نکاح کرنا پاک دامنی رکھنے کی غرض سے ہو نہ مستی جھاڑنے کی غرض سے۔ مطلب آیت کا صرف، محصنین، کے لفظ پر ختم ہو گیا تھا۔ غیر مسافحین کا لفظ صرف اسی طریقہ متعہ کے منع کرنے کو کہا گیا ہے جو نہایت بے حیائی اور بد اخلاقی سے رائج تھا،

''انہ کان فا حشۃ و مقتا و ساء سبیلا''

پس اس آیت سے متعہ کا امتناع پایا جاتا ہے۔ نہ اس کا جواز۔ جیسے کہ غلطی سے علمائے اسلام نے خیال کیا۔

باقی رہی روایتیں،

روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم مکۃ فی عمرتہ تزین نساء مکۃ فشکا اصحاب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم طول العزوبۃ فقال استمتعوا من ھذا النساء. (تفسیر کبیر)

جن میں سے بعض سے بجز اس کے اور کچھ نہیں پایا جاتا کہ مکہ کی عورتیں بن سنور کر بیٹھتی تھیں جیسے اب بھی اس قسم کی عورتیں میلوں اور مجمعوں میں بناؤ سنگھار کر کر بیٹھتی ہیں اور ان سے متعہ کرنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تھی اور وہ سب روایتیں محض بے ہودہ ولغو ہیں۔ جس قدر حدیثیں جواز متعہ پر بیان ہوئی ہیں اور جس قدر کہ اس کی منسوخی یا بحالی کی نسبت منقول ہیں ان میں سے ایک بھی لائق التفات اور قابل تسلیم نہیں

ہے۔ کیوں کہ ان مین سے کوہی بھی صحیح نہیں ہے۔ متعہ پر جو بحث شروع ہوئی ہے وہ اسی آیت کی بناء پر ہوئی ہے کہ علمائے مفسرین نے غلطی سے سمجھا کہ اس آیت سے جواز متعہ نکلتا ہے۔ پھر ایک گروہ اس کا مخالف ہوا اس نے اس کی منسوخی ثابت کرنے پر توجہ کی، اور اس کی تائید پر ناسخ حدیثیں موجود ہو گئیں اور اس کے مویدین نے اس کے جواز کی حدیثیں پکڑ بلائیں۔ شیعہ کی پشت پناہ تو جناب علی مرتضی ہیں ہی انہوں نے سچ جھوٹ جو چاہا اب المظلوم علیہا السلام پر تہمت دھر دی۔ البتہ اگر اس آیت سے حکم امتناع متعہ تسلیم کیا جاوے جو اس زمانہ میں عرب میں مروج تھا تو وہ روایتیں جن میں بلا ذکر نسخ صرف حکیم امتناع متعہ ہے بتائید اس آیت کے قابل ترجیح یا لائق اعتماد متصور ہو سکے گی اور خیال ہو سکتا ہے کہ بعد نزول اس آیت کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ مروجہ کا امتناع کیا۔

جب کہ ہم روایات متعلق متعہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تو ضرورۃً یہ لازم آتا ہے کہ ہم اس بات کو بھی متعہ ی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواز کا حکم دیا اور ابن عباس اور عمران بن حصین نے یہ کہا اور علی مرتضیٰ نے یہ فرمایا تسلیم نہیں کرتے اور جو تفسیر اس آیت کی ہم نے بیان کی اس کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان بزرگوں کے اقوال کے برخلاف ہے ہاں یہ ہا جا سکتا ہے کہ سوائے ہمارے تمام مفسرین و علمائے متقدمین آیت کے معنی الٹے سمجھے، مگر اس کہنے کی ہم کو کچھ پرواہ نہیں ہے۔ غرض کہ ہماری تحقیق یہ ہے کہ متعہ کا طریقہ اسلام نے پیدا نہیں کیا بلکہ وہ قدیم سے جاری تھا۔ اسلام نے اس کو منع کیا گو کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں بھی جاری رہا ہو۔ بہت سے رواج زمانہ جاہلیت سے ایسے تھے جو زمانہ ابتدائی اسلام میں رائج تھے بعد کو ممنوع ہوئے متعہ بھی اس میں سے ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

تعددِازدواج کا مسئلہ

نکاح درحقیقت دو شخصوں میں ایک معاہدہ ہے مثل دیگر معاہدوں کے۔ مگر یہ ایک ایسا معاہدہ ہے کہ اس کے مثل کوئی دوسرا معاہدہ نہیں ہے اور ایک ایسا معاہدہ ہے جو فطرت انسانی کا مقتضی ہے اور اس سے بالتخصیص ایسے احکام بمقتضائے فطرت انسانی متعلق ہیں۔ جو دوسرے کسی معاہدہ سے متعلق نہیں ہیں اور وہ احکام ایک نوع کے مذہبی احکام ہو گئے ہیں اس لیے نکاح عام معاہدوں سے خاص ہو کر ایک مذہبی معاہدہ میں داخل ہو گیا ہے اور بلحاظ اس کی خصوصیات کے ٹھیک ٹھیک ایسا ہی ہونا لازم تھا۔

عورت بہ نسبت مرد کے اس معاہدہ کے نتائج کے لیے محل ہے اس لیے وہ مجاز نہیں ہو سکتی کہ ایک سے معاہدہ کرنے کے بعد اور اس معاہدہ کے فسخ ہونے کے قبل دوسرے سے معاہدہ کرے اسی وجہ سے اسلام نے بمقتضائے فطرت انسانی عورت کو ایک وقت میں تعداد ازواج کی اجازت نہیں دی۔ مگر مرد کی حالت اس کے برخلاف ہے اور علاوہ اس کے مرد کے ساتھ اور اقسام کے ایسے تمدنی امور متعلق ہیں جو عموماً عورت سے متعلق نہیں ہیں۔ اس لیے وہ عدم جواز مرد سے بعینہ متعلق نہیں ہو سکتا تھا۔ بس مرد کو کسی ایسی شرط کے ساتھ جو بجز خاص حالت کے اس کو بھی تعداد ازواج سے روکے مجاز رکھنا بمقتضائے فطرت نہایت مناسب تھا ان تمام دقائق کی رعایت مذہب اسلام نے اس عمدگی سے کی ہے جس سے یقین ہوتا ہے کہ بلاشبہ وہ بانئ فطرت کی طرف سے ہے۔ مگر افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اس کو نہایت بری طرح پر استعمال کیا ہے۔

فطرت اصلی جب کہ اس میں کوہی اور عوارض داخل نہ ہوں تو اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مرد کے لیے ایک ہی عورت ہونی چاہیے۔ مگر مرد کو جسے امور تمدن سے بہ نسبت عورت کے زیادہ تر تعلق ہے ایسے امور پیش آتے ہیں جن سے بعض اوقات اس کو اس اصلی قانون سے عدول کرنا پڑتا ہے اور حقیقت میں وہ عدول نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسرا قاعدہ قانون فطرت کا اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اگر یہ قاعدہ قرار پاتا کہ جب تک ایک عورت سے قطع تعلق نہ ہو جائے تو دوسری عورت ممنوع رہے تو اس میں ان عورات پر اکثر حالت میں نہایت بے رحمی کا برتاؤ جائز رکھا جاتا اور اگر اس قطع تعلق کو اس کی موت پر یا کسی خاص فعل کے سرزد ہونے پر منحصر رکھا جاتا تو مرد کو بعض صورتوں میں منہیات پر رغبت دلانی ہوتی اور بعض صورتوں میں اس کی ضرورت تمدن کو روکنا ہوتا۔ پس مرد کو حالات خاص میں تعداد ازواج کا مجاز رکھنا فطرت انسانی کے مطابق عمدہ فوائد پر مبنی تھا۔

اگر ایک عورت ایسے امراض میں مبتلا ہو جاوے کہ اس کی حالت قابل رحم ہو مگر معاشرت کے قابل نہ رہے۔ کوئی عورت عقیمہ ہو جس کے سبب مرد کی خواہش اولاد پوری نہ ہو سکتی ہو (اور جو ایک ایسا امر ہے کہ انبیا بھی اس کی تمنا سے خالی نہ تھے)۔ تو کیا یہ مناسب ہو گا کہ ایک بے رحمانہ طریقہ اس سے قطع تعلق کا اختیار کئے بغیر دوسری عورت جائز نہ ہو یا اس کی موت کے انتظار میں مرد کو ان امیدوں کے حاصل کرنے میں جو بلحاظ تمدن اس کے لیے ضروری ہیں روکا جاوے۔ یہ ایسے امور ہیں کہ بمقتضائے فطرت انسانی رک نہیں سکتے اور جب روکے جاتے ہیں تو اس سے زیادہ خرابیوں میں مبتلا کرتے ہیں۔

ہاں تعداد ازواج کے جائز رکھنے کے ساتھ اس بات کی روک ضرور تھی کہ سوائے حالت ضرورت کے کہ وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی ہو اس جواز کو خواہش نفسانی کے پورا کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے (جیسا کہ مسلمانوں نے بنایا ہے)۔ پس اسلام نے نہایت

خوبی اور بے انتہا عمدگی سے اس روک کو قائم کیا ہے جہاں فرمایا ہے کہ

”فان خفتم الا تعدلوا فواحدة“

یعنی اگر تم کو ڈر ہو کہ عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی جورو چاہیے لفظ

”ان خفتم“

زیادہ تر غور کے لائق ہے کیوں کہ کوہی انسان ایسا نہیں ہے کہ جس کو کسی وقت اور حالت میں بھی خوف عدم عدل نہ ہو۔ پس قرآن کی رو سے تعداد ازواج کی اجازت اسی حالت مین پائی جاتی ہے جب کہ محل عدل بمقتضائے فطرت انسانی باقی نہ رہے۔ کیوں کہ صحیح طور سے اسی وقت عدم خوف عدل صادق آ سکتا ہے۔ ایسی حالت میں بھی اسلام نے تعداد ازواج کو بلکہ نفس نکاح کو بھی لازم نہیں کیا کیونکہ اس مقام پر

”فانکوا“

صیغہ امر کا (جیسا کہ اور مفسر بھی تسلیم کرتے ہیں) وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ جواز کے لیے ہے۔

اس آیت میں جس لفظ پر بحث ہوسکتی ہے وہ لفظ ’’عدل‘‘ ہے۔ علمائے اسلام نے عدل کو صرف اپنے میں باری باندھنے اور نان ونفقہ دینے میں مخصوص کیا ہے اور میل قلبی یعنی محبت وموانست میں اور اس امر میں جو خاص زوجیت سے متعلق ہے عدل کو متعلق نہیں کیا۔ انہوں نے ایک حدیث سے اس کا استنباط کیا ہے جس کے لفظ یہ ہیں

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائہ فیعدل و یقول اللھم ھذآ قسمی فیھا املک فلا تلنی فیھا تملک و لا املک“

یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باری باندھتے تھے اپنی بیویوں میں اور عدل کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اے خدا یہ میری تقسیم ہے جس میں میں مالک ہوں پھر تو مجھ کو ملامت

مت کراس میں جس میں تو مالک ہے اور میں مالک نہیں ہوں۔ ترمذی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ ان اخیر لفظوں سے محبت و مودت مراد ہے اور لمعات ہیں اس امر کو بھی جو خاص زوجیت سے متعلق ہے اسی میں داخل کیا ہے۔

مگر ہم کو اس میں کلام ہے۔ اول تو اس حدیث کی صحت قابل بحث ہے اس حدیث کے دو سلسلے ہیں ایک حماد بن سلمہ سے اور ایک حماد بن زید اور اور لوگوں سے حماد بن سلمہ نے اپنے سلسلے کو حضرت عائشہ تک ملا دیا ہے اور حماد بن زیاد اور اور لوگوں نے صرف ابی قلابہ تک چھوڑ دیا ہے یعنی ان کی حدیث مرسل ہے۔ ترمذی نے پہلے سلسلے کو کافی اعتبار کے لاہق نہیں سمجھا اور کہا کہ دوسرا اسلسلہ یعنی حماد بن زید کا زیادہ صحیح ہے مگر جب کہ وہ خود مرسل ہے تو کافی اعتبار کے لائق نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ الفاظ

"فلا تلمنی فیھا تملک و لا املک"

سے کسی امر کی طرف کنایہ ہے اس کو میل قلبی یعنی محبت و موانست پر مخصوص و متعین کر لینے اور بالتخصیص اس امر سے بھی متعلق کر دینے کی جو خاص زوجیت سے متعلق ہے کوہی وجہ نہیں ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کی عظمت و شان اور ان کی نیک طینت و پاکیز گئے طبیعت کے بالکل برخلاف ہے۔ کیا یہ انبیاء کی شان سے ہے جو وہ یہ کہیں کہ اے خدا جس پر میرا دل آ جاوے تو اس مین تو مجھ کو معاف کر یا جس کے ساتھ وہ امر نہ کروں جو خاص زوجیت سے متعلق ہے تو تو مجھ کو ملامت مت کر افسوس ہے کہ بعض اکابر بھی قدر و منزلت۔ نفوس قدسیہ انبیاء کو بھول جاتے ہیں اور اپنے نفوس پر قیاس کر کے وہی حنیف و نازیبا باتیں جو ان کے نفوس میں ہیں نفوس قدسیہ انبیاء کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

و شان الا انبیاء اعلی و اجل و ارفع محا یظنون.

اگر اس حدیث کو واقعی تصور کر لیا جاوے اور اس کے الفاظ بھی وہی تسلیم کیے جاویں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے تھے۔ جس کا یقیناً تسلیم کر لینا نہایت مشکل ہے تو ممکن ہے کہ ان الفاظ سے ان امور کی طرف اشارہ ہو جو قضا و قدر الٰہی سے واقع ہوتے ہیں اور جن میں انسان کا کچھ اختیار نہیں ہے۔ مثلاً امراض میں سے کسی کو کسی مرض کا لاحق ہو جانا، یا ایک کا ذی ولد اور ایک کا لا ولد ہونا

"و غیر ذالک"

نہ ان امور کی طرف جو خواہش نفسانی سے علاقہ رکھتے ہیں کیوں کہ انبیاء کی قدر و منزلت کا ادنیٰ درجہ ان کا خواہش نفسانی کے مطیع نہ ہونے کو یقین کرنا ہے۔

تیسرے یہ کہ باری کی اور نان ونفقہ کی تقسیم میں مساوات جس کو ایک حریص علی الازواج کر سکتا ہے کوئی ایسا امر مشکل اور مبہم بالشان نہ تھا جس کی نسبت لفظ

"فان خفقتم"

استمال ہوتا۔ یہ لفظ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے کوئی ایسا امر عظیم الشان مراد ہے جس کی بجا آوری بہ جز ان نفوس قدسیہ کے جو فی الحقیت نفسانی خواہشوں کے مطیع نہیں ہیں یا اس حالت میں جب کہ بمقتضائے فطرت انسانی محل عدل باقی نہیں ہے اور کسی طرح پر نہیں ہو سکتی۔

چوتھے یہ کہ عدل کے لفظ میں میل قلبی کو داخل نہ سمجھنا ایک بڑی غلطی ہے۔ بلکہ جو تعلقات کہ باہم زن و شوہر کے ہیں ان میں میل قلبی سب سے مقدم امر ہے اور اس لیے لفظ عدل بدرجہ اولیٰ اسی امر مقدم سے متعلق ہوتا ہے اور وہ امر مقدم کسی طرح اس سے خارج نہیں رہ سکتا اور اس لیے حدیث مذکورہ بالا کے الفاظ

"لا تلمنی فیھا تملک و لا املک"

سے میل قلبی کی طرف اشارہ سمجھنا سراسر غلطی ہے۔

خود خدا تعالیٰ نے موانست و محبت کو تعلقات زن و شوہر میں امر مقدم قرار دیا ہے جہاں فرمایا ہے کہ

"و من آیالته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مودۃ و رحمۃ ان فی ذالک لایات لقوم یتفکرون"۔ (سورۂ روم)

یعنی اللہ کی نشانیوں مین سے ہے کہ تمہارے لیے تم ہی میں سے جوڑا پیدا کیا تاکہ تم دلی میلان اس سے کرو اور تم دونوں میں محبت و پیار پیدا کیا۔ پس جو امر کہ تعلقات زن و شوہر سے مخصوص ہے وہ کیوں کر عدل سے جو ایسے موقع پر بولا گیا خارج رہ سکتا ہے۔

پانچویں یہ کہ جن کے پاس پہلے سے یعنی اس کے آنے کے قبل سے متعدد جوروئیں تھیں ان کی نسبت حکم بیان کرتے وقت خود خدا نے عدل کو میل قلبی سے متعلق کیا ہے۔

جہاں فرمایا ہے کہ

"و لن تستطیعوا ان تعدلو بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل" (سورۂ نساء)

یعنی ہرگز تم عدل نہ کرسکو گے عورتوں میں اور گو کہ تم کو حرص ہو پھر مت جھک پڑو (یعنی ایک پر) بالکل جھک پڑنا" اس مقام پر فرمایا ہے کہ تم عدل نہیں کر سکنے کے" اگر عدل سے صرف مساوات نان ونفقہ و باری معین کرنے سے مراد ہوتی تو یہ بات ایسی نہ تھی جس کی نسبت کہا جاتا کہ تم ہرگز نہ کرسکو گے گو کہ اس کے کرنے کی حرص بھی کرو اس کے بعد میل قلبی کا ذکر فرمایا ہے جس سے صاف پایا جاتا ہے کہ عدل میل قلبی کو شامل تھا۔ ممکن ہے کہ حدیث مذکورہ بالا اس آیت سے متعلق ہو۔

غرض کہ قرآن مجید سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ ایک جورو ہونی چاہیے۔

تعداد ازدواج کی اجازت اسی وقت ہے کہ جب بمقتضائے فطرت انسانی وضروریات تمدنی کے عقل واخلاق وتمدن اس کی اجازت دے اور خوف عدم عدل باقی نہ رہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

مسئلہ طلاق

اسلام کے مخالفین نے ضد سے یا کج بحثی و ناسمجھی سے جو الزام اسلام پر لگائے ہیں ان میں سے طلاق کا بھی ایک مسئلہ ہے۔ یہودی تو یہ الزام لگا نہیں سکتے کیوں کہ موسیٰ نے تو یہ حکم دیا ہے، کہ جب کوئی طلاق دینی چاہے تو طلاق نامہ لکھ دے۔ بعض بت پرست قومیں جن کے ہاں طلاق نہیں ہے اور کسی قدر عیسائی جن کے ہاں بجز زنا کے اور کسی حالت میں طلاق جائز نہیں اس مسئلہ پر الزام دے سکتے ہیں۔ الزام کی بناء یہ ہے کہ یہ مسئلہ رحم و محبت و ہمدردی کے برخلاف ہے۔ جان برٹن نے اس سے اختلاف کیا ہے اور نہایت عمدہ دلیلوں سے ثابت کیا ہے کہ جب شوہر و زوجہ میں ایسی ناموافقت ہو جائے جو تمدن و حسن معاشرت کے منافی ہو تو انجیل کے احکام کی رو سے طلاق نا جائز نہیں ہے۔

بہر حال اس وقت تین شریعتیں طلاق کے معاملہ میں ہمارے سامنے موجود ہیں: اول یہودیوں کی جس میں بغیر کسی سبب قوی کے مرد کو طلاق دینا جائز قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے میں کوئی گناہ یا الزام مرد پر عائد نہیں کیا گیا۔ بلاشبہ یہ شریعت ایک ناپسندیدہ شریعت ہے اور رحم و محبت اور حسن معاشرت و تمدن کے برخلاف ہے۔ ایسی شریعت سے نکاح کی وقعت گھٹ جاتی ہے اور مرد کی محبت کا عورت کے ساتھ اور عورت کی وفاداری کا مرد کے ساتھ اعتبار نہیں رہتا؛ دوم بت پرستوں اور حال کے زمانہ کے عیسائیوں کی جن میں طلاق جائز نہیں یا بجز زنا کے اور کسی حالت میں جائز نہیں۔ اس شریعت میں اس مقدس رسم کا بلاشبہ نہایت ادب کیا گیا ہے مگر جس طرح کہ یہودی شریعت میں افراط تھی اس شریعت میں تفریط

ہے اور دونوں فطرت انسانی کے برخلاف ہیں۔ اگر کسی سبب و حالت سے ایسی خرابیاں مرد و
عورت میں پیدا ہو جاویں جو کسی طرح اصلاح کے قابل نہ ہوں تو ان کا بھی کچھ علاج ہونا
چاہیے اور وہ علاج طلاق ہے۔ پس کچھ شک نہیں کہ ایسی حالت میں بھی لاق کا جائز نہ ہونا
حسن معاشرت اور انسانی فطرت کے برخلاف ہے۔ تیسری شریعت محمدیہ ہے جس کا ذکر
قرآن شریف کی متعدد آیتوں میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نصیحتوں اور ہدایتوں
یمں ہے اس شریعت حقہ نے اس خوبی اور اس اعتدال سے اس مسئلہ کو قرار دیا ہے جس سے
زیادہ عمدہ نہیں ہوسکتا۔ اور نہ اس سے زیادہ تمدن اور حسن معاشرت کی حفاظت انسانی فطرت
کے مطابق ہوسکتی ہے، شریعت محمدیہ نے طلاق کو ایسی حالت میں جائز قرار دیا ہے جب کہ
زن و شوہر میں مرض ناموافقت و عدم محبت کا ایسے درجہ پر پہنچ جاوے جو علاج کے قابل نہ ہو
یا یوں کہو کہ بجز طلاق کے دوسرا کوئی علاج اس کا نہ ہو مگر زن و شوہر کا معاملہ ایک ایسا نزک اور
ایک عجیب قسم کے ارتباط و اختلاط کا ہے کہ اس میں جو خرابی پیدا ہو سوائے انہی دونوں کے اور
کوہی تیسرا شخص اس بات کا اندازہ نہیں کرسکتا کہ آیا وہ اس حد تک پہنچ گئی ہے جس کا علاج
بجز طلاق کے اور کچھ نہیں اس لیے اس شریعت حقہ کے بانی نے اس حد کی تعین انہی کی رائے
اور انہی کی طبیعت پر منحصر کی ہے اور اسی کے اخلاق کو اس کا قاضی بنایا ہے جس کی تسلی و
موانست کے لیے ابتدا میں عورت بطور انیس دلنواز و مونس و غمگسار کے پیدا ہوئی تھی اور اس
بات کا کہ وہ علاج بے محل و بے موقع بداخلاقی اور بدخواہش نفسانی سے نہ کیا جاوے جہاں
تک کہ انسانی فطرت کے مناسب حال تھا۔ انسداد کیا ہے۔ مردوں کو فہمائش کی ہے کہ ہمیشہ
عورتوں کے ساتھ محبت رکھیں اور ان کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیں۔ ان کی سختی و بدمزاجی
کو تحمل سے برداشت کریں۔ عورتوں کو فہمائش کی کہ اپنے مردوں کی تابعداری کریں۔ ان
کے ساتھ محبت رکھیں، ان کی وفادار رہوں، پھر طلاق کی نسبت فرمایا کہ گو طلاق جائز کی گئی ہے

مگر کوئی چیز زمین کے پردہ پر طلاق سے زیادہ خدا کو غصہ دلانے والی پیدا نہیں ہوہی۔ عورت
کی نسبت فرمایا کہ جو عورت بغیر لاعلاج ضرورت کے اور بغیر سخت حالت کے اپنے شوہر
سے طلاق کی خواہاں ہو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم طلاق
سے ایسے ناراض ہوتے تھے کہ بعض دفعہ صحابہ کو شبہ ہوا کہ طلاق دینے والے نے ایسا جرم کیا
ہے کہ قتل کرنے کے قابل ہے پھر ان ہدایتوں اور تہدیدوں ہی پر طلاق کے روکنے میں بس
نہیں کیا۔ بلکہ نکاح اور ملاپ کے قائم رکھنے کی اور بھی تدبیریں فرمائیں۔ یعنی پوری تفریق
واقع ہونے کو تین دفعہ طلاق دینا معتبر رکھا ہے اور یہ اجازۃ دی کہ پہلی طلاق کے بعد اگر
آپس میں صلح ہو جاوے اور رنجش مٹ جاوے اور دونوں کی محبت تازہ ہو جاوے تو پھر
بدستور جورو خصم رہیں۔ دوسری طلاق کے بعد بھی اس طرح وہ آپس میں بدستور جورو خصم
ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر پھر تیسری دفعہ طلاق دی جاوے تو ثابت ہو گیا کہ یہ بیل منڈھے
چڑھنے والی نہیں ہے۔ بہتر ہے کہ پوری تفریق ہو جاوے ایسی حالت میں کہ عورت کو مرد
سے کنارہ کش رہنا پڑتا ہے طلاق دینے کو منع فرمایا اس امید پر کہ شاید زمانہ مقاربت میں
محبت والفت کی ایسی تحریک ہو کہ خیال طلاق کا دل سے جاتا رہے پس یہ تمام احکام نہایت
خوبی وعمدگی واعتدال سے فطرت انسانی کے مطابق ہیں۔ خدا نے ان احکام کی نسبت فرمایا
ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی حدیں ہیں ان کو توڑنا نہیں چاہیے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ
حدیں کچھ دیواریں یا خندقیں نہیں ہیں بلکہ یہ حدیں فطرت انسانی کی حدیں ہیں جن کو توڑنا
انسانیت کی حد سے خارج ہونا ہے۔ پس جو لوگ مسئلہ طلاق پر معترض ہیں جب وہ اس کو
بخوبی سمجھیں گے اور فطرت انسانی پر غور کریں گے تو بالیقین جانیں گے کہ بلاشبہ یہ حکم اسی کا
حکم ہے جس نے فطرت انسانی کو بنایا ہے۔

اختتام ------------------------ حصہ اول

اردو کا کلاسیکی ادب

مقالات سرسید

علمی و تحقیقی مضامین

جلد سیزدہم حصہ دوئم

مرتبہ

مولانا محمد اسماعیل، پانی پتی

جہاد کا قرآنی فلسفہ

(و قاتلوا فی سبیل اللہ)

اس آیت میں اور جو آیتیں کہ اس کے بعد ہیں ان میں کافروں یا دشمنوں سے لڑنے کا حکم ہے۔ مگر صاف بیان کیا گیا ہے کہ جو تم سے لڑیں ان سے لڑو اور زیادتی مت کرو۔

اکثر لوگ مذہب اسلام پر طعنہ دیتے ہیں کہ اس میں تحمل اور بردباری اور عاجزی اور مذہب کے سبب سے جو تکلیفیں کافروں کی طرف سے پہنچیں ان کی صبر سے برداشت نہیں ہے اور یہ باتیں مذہب کی سچائی اور نیکی اور اخلاق اور خدا کی راہ میں تکالیف برداشت کرنے کے برخلاف ہیں۔

مگر یہ ایک بڑی غلطی اور ناسمجھی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام لڑائی کے نہایت نیکی اور انصاف پر مبنی تھے ان کو مسلمانوں نے جو خلیفوں یا بادشاہوں کے نام سے مشہور ہوئے، دین داری کے بہانے سے اپنی خواہش نفسانی کے پورا کرنے اور ملک گیری کے لیے نہایت بداخلاقی اور ناانصافی سے برتا اور وحشی درندوں سے بھی بدتر کام کیے اور علمائے اسلام نے ان کی تائید کے لیے ایسے مسئلے بیان کیے جو اسلام کی روحانی نیکی کے برخلاف تھے۔ مگر ان کے ایسا کرنے سے جو برائی یا عیب قرار دیا جاوے وہ انہی پر محدود ہے جنھوں نے ایسا کیا، نہ اسلام پر۔ ہر ایک منصف مزاج کا اور ہر ایک معترض اور نکتہ چیں کا یہ فرض ہے کہ ان ظالموں کے کردار کو انہی پر محدود رکھے، نہ یہ کہ ان کے کردار سے مذہب اسلام پر نکتہ چینی کرے۔

مذہب اسلام میں اگرچہ جا بجا عفو وصبر وتحمل کی خوبیاں بیان کی گئی ہیں اور لوگوں کو اس پر رغبت دلائی گئی ہے۔ مگر اسی کے ساتھ بدلا لینے کی بھی بغیر زیادتی کے اجازت دی ہے۔ کیا یہ قانون دنیا کے پیدا کرنے والے کے قانونِ قدرت کے مناسب نہیں ہے اور کیا اس قانون سے زیادہ عمدہ اور سچا کوئی قانون ہوسکتا ہے۔ انسان جب اخلاق کی باتوں پر گفتگو کرتا ہے تو بہت سی ایسی باتیں اور ایسے اصول بیان کرتا ہے جو کان کو اور دل کو نہایت بھلے معلوم ہوتے ہیں اور سننے و پڑھنے والے خیال کرتے ہیں کہ یہی اصول اخلاق کے اور یہی اصول اعلیٰ درجہ کی نیکی کے ہیں۔ مگر درحقیقت وہ ہوا کی آواز سے زیادہ کچھ رتبہ نہیں رکھتے اور جو کہ وہ اوصول فطرت انسانی کے بلکہ قانون قدرت کے برخلاف ہوتے ہیں کبھی ان پر عملدرآمد نہیں ہوسکتا۔ ایسا قانون بنانے سے جس پر کبھی عملدرآمد نہ ہوسکے کوئی نتیجہ اور فائدہ مترتب نہیں ہوتا۔ بلکہ دل میں اس قانون کی حقارت بیٹھتی ہے کہ وہ قانون قدرت کے برخلاف ہے۔

کوئی کتاب دنیا میں انجیل سے زیادہ انسان کو نرم مزاج اور بردبار اور متحمل کرنے والی اور اخلاق کو ایسی چمک سے دکھلانے جس سے آنکھوں میں چکا چوند آجاوے نہیں ہے۔ گو اس کے مقولے ایسے نہیں ہیں کہ سب سے پہلے اسی میں بیان کیے گئے ہوں۔ بلکہ بہت سے ایسے ہیں جو اس سے پہلے لوگوں نے بھی جن کے پیرو اب بت پرست اور کافر گنے جاتے ہیں بیان کیے ہیں۔ مگر ہم کو دیکھنا چاہیے کہ ان کا لوگوں میں کیا اثر ہوا تھا۔

انجیل میں لکھا ہے کہ اگر کوئی تیرے ایک گال پر طمانچہ مارے تو دوسرا گال بھی اس کے سامنے کر دے۔ بلاشبہ یہ مسئلہ اخلاق کے خیال سے تو بڑا عمدہ معلوم ہوتا ہے مگر کیا کسی زمانہ کے لوگوں نے اس پر عمل کیا ہے۔ اگر دنیا اس پر عمل کرے تو دنیا کا کیا حال ہو۔ اسی طرح آباد رہے اور اسی طرح لوگوں کی جان و مان امن میں رہے۔ نہایت دل چسپ

جواب دیا جاتا ہے کہ جب سب ایسے ہی ہو جائیں تو دنیا سے شر اٹھ جائے۔ مگر پوچھا جاتا ہے کہ کبھی ایسا ہوا ہے یا کبھی ایسا ہوگا۔ یہ سب ناشدنی باتیں ہیں جو خیال میں شدنی قرار دے کر انسانی خیالی اور جھوٹی خوشی حاصل کرتا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ ''تو اپنے کل کے کھانے کی فکر مت کر خدا کل کی روزی پہنچانے کی فکر کرنے والا ہے۔'' دل کو یہ مقولہ نہایت ہی پیارا اور اس پیارے خدا پر اعتماد دلانے والا معلوم ہوتا ہے۔ مگر کبھی کسی نے اس پر عمل کیا ہے؟ یا آئندہ کبھی اس پر عمل ہوگا اگر ہم اس ناشدنی امر کو ایک شمحہ کے لیے شدنی تصور کر کے تمام دنیا کے لوگوں کو اسی مقولہ پر عمل کرتا ہوا سمجھ لیں، تو دنیا کا کیا حال ہوگا۔ پس اس قسم کی تمام باتیں انسان کو دھوکا دینے والی ہیں اور قانون قدرت کے برخلاف ہونے سے خود اپنی سچائی کو مشتبہ کرتی ہیں۔

عیسائی مذہب جس کی جڑ ایسی نیکی اور نرمی اور اخلاق میں لگائی گئی تھی وہ پھولا پھلا اور سرسبز و شاداب ہوا۔ اس کو چھوڑ دو کہ وہ کس سبب سے بڑھا اور سرسبز ہوا۔ مگر دیکھو کہ اس نے کیا پھل پیدا کیا۔ ایک بھی نصیحت اس کی کام نہ آئی اور خود مذہب نے خون ریزی اور بے رحمی اور ناانصافی اور درندوں سے بھی زیادہ بدتر خصلت دکھلائی۔ وہ شاید دنیا میں بے مثل ہوگی اور جس نیکی میں اس کی جڑ لگائی گئی تھی اس نے کچھ پھل نہیں دیا کیوں کہ قانون قدرت کے برخلاف لگائی گئی تھی۔ جو خوبی کیا روحانی کیا اخلاقی اور کیا تمدنی اب ہم بعض عیسائی ملکوں میں دیکھتے ہیں۔ کیا یہ پھل اسی درخت کا ہے جس کی جڑ ایسی نیکی میں لگائی گئی تھی جو خلاف قانون قدرت تھی؟ حاشا و کلا۔ بلکہ یہ اس کا پھل ہے کہ اس درخت کو وہاں سے اکھاڑ کر دوسری زمین پر لگایا ہے جو قانون قدرت کی زمین ہے اور جس قدر کہ پہلی زمین کی مٹی اس کی جڑ میں لگی ہوئی ہے اسی قدر اس میں نقصان ہے۔

اس سے بھی زیادہ رحیم مذہب کا حال سنو جس نے ایک چھوٹے سے چھوٹے جانور

کی جان کو بھی مارنا سخت گناہ قرار دیا ہے۔خون کا بہانا آدمی کا ہو یا درندے یا ایک پشتہ کا۔ خدا کی صنعت کو ضائع کرنا سمجھا ہے۔مگر تاریخ اور زمانہ موجود ہے۔ اس اصول نے جو قانون قدرت کے مخالف تھا کیا نتیجہ دیا۔قتل وخون ریزی ویسی ہی رہی اور ویسی ہی ہے۔ جیسی قانون قدرت سے ہونی چاہیے۔وہی جو ایک پشتہ کا مارنا گناہ عظیم سمجھتے تھے۔ ہزاروں آدمیوں کو اپنے ہاتھ سے قتل کرتے تھے اور قتل کرتے ہیں۔ پس کوئی قانون گو وہ ظاہر میں کیسا ہی چمکیلا اور خوش آئندہ ہو جب کہ قانون قدرت کے برخلاف ہے محض نکما اور بے اثر ہے۔اسلام میں جو خوبی ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام قانون قانون قدرت کے مطابق اور عمل درآمد کے لائق ہیں۔رحم کی جگہ جہاں تک کہ قانون قدرت اجازت دیتا ہے رحم ہے۔ معافی کی جگہ اسی کے اصول پر معافی ہے بدلے کی جگہ اسی کے مطابق بدلا ہے۔لڑائی کی جگہ اسی کے اصولوں پر لڑائی ہے۔ملاپ کی جگہ اسی کی بناء پر ملاپ ہے اور یہی بڑی دلیل اس کی سچائی کی اور قانون قدرت کے بنانے والے کی طرف سے ہونے کی ہے۔

اسلام فساد اور دغا اور غدر و بغاوت کی اجازت نہیں دیتا۔جس نے ان کو امن دیا ہو۔ مسلمان ہو یا کافر اس کی اطاعت اور احسان مندی کی ہدایت کرتا ہے۔کافروں کے ساتھ جو عہد واقرار ہوئے ہوں ان کو نہایت ایمان داری سے پورا کرنے کی تاکید کرتا ہے۔خود کسی پر ملک گیری اور فتوحات حاصل کرنے کو فوج کشی اور خون ریزی کی اجازت نہیں دیتا۔کسی قوم یا ملک کو اس غرض سے کہ اس میں بالجبر اسلام پھیلایا جاوے حملہ کر کے مغلوب و مجبور کرنا پسند نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ کسی ایک شخص کو بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنا نہیں چاہتا صرف دو صورتوں میں اس نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے۔ایک اس حالت میں جب کہ کافر اسلام کی عداوت سے اور اسلام کے معدوم کرنے کی غرض سے۔ نہ کسی ملکی اغراض سے مسلمانوں پر حملہ آور ہوں۔ کیوں کہ ملکی اغراض سے جو لڑائیاں واقع ہوں خواہ مسلمان

مسلمانوں میں خواہ مسلمان و کافروں میں وہ دنیاوی بات ہے مذہب سے کچھ تعلق نہیں ہے دوسرے جب کہ اس ملک یا قوم میں مسلمانوں کو اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کے جان و مال کو امن نہ ملے اور فرائض مذہبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو۔ مگر اس حالت میں بھی اسلام نے کیا عمدہ طریقہ ایمان داری کا بتایا ہے کہ جو لوگ اس ملک میں جہاں بطور رعیت کے رہتے ہوں۔ یا امن کا علانیہ یا ضمناً اقرار کیا ہو اور گو صرف بوجہ اسلام ان پر ظلم ہوتا ہو تو بھی ان کو تلوار پکڑنے کی اجازت نہیں دی۔ یا اس ظلم کو سہیں یا ہجرت کریں۔ یعنی اس ملک کو چھوڑ کر چلے جاویں ہاں جو لوگ خود مختار ہیں اور اس ملک میں امن لیے ہوئے یا بطور رعیت کے نہیں ہیں بلکہ دوسرے ملک کے باشندے ہیں۔ ان کو ان مظلوم مسلمانوں کے بچانے کو جن پر صرف اسلام کی وجہ سے ظلم ہوتا ہے یا ان کے لیے امن اور ان کے لیے ادائے فرض مذہبی کی آزادی حاصل کرنے کو تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن جس وقت کوئی ملکی یا دنیوی غرض اس لڑائی کا باعث ہو اس کو مذہب اسلام کی طرف نسبت کرنے کی کسی طرح اسلام اجازت نہیں دیتا۔

یہی بات ہے جس پر اسلام نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے یہی لڑائی ہے جس کے کرنے کی ترغیب دی ہے۔ یہی لڑائی ہے جس کا نام جہاد رکھا ہے۔ یہی لڑائی ہے جس کے مقتولوں کو روحانی ثواب کا وعدہ دیا ہے۔ یہی لڑائی ہے جس کے لڑنے والوں کی فضیلتیں بیان ہوئی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی لڑائی ناانصافی اور زیادتی ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے برخلاف ہے، کون کہہ سکتہ ہے کہ یہ لڑائی قانون قدرت انسان کی فطرت کے مخالف ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے برخلاف ہے کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہونا بلکہ دوسرا گال پھیر دینا خدا کی مرضی کے مطابق ہوگا۔

لڑائی شروع ہونے کے بعد تلوار ہر ایک کی دوست ہوتی ہے۔ اس میں بجز اس کے کہ دشمنوں کو قتل کرو، لڑائی میں بہادری کرو، دل کو مضبوط رکھو میدان میں ثابت قدم رہو۔ فتح کرو یا مارے جاؤ اور کچھ نہیں کہا جاتا یہی قرآن نے بھی کہا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس موقع اور محل کو جس کی نسبت قرآن میں لڑنے والوں کے دلوں کو مضبوط کرنے کی آیتیں نازل ہوئی ہیں چھوڑ کر ان آیتوں کو عموماً خون خواری اور خون ریزی پر منسوب کرے۔ جیسا کہ اکثر نادان عیسائیوں نے کیا ہے تو یہ خود اس کا قصور ہوگا نہ اسلام کا۔

لڑائی میں بھی جو رحم قانون قدرت کے موافق ضرور ہے اسلام نے اس میں بھی فرو گزاشت نہیں کیا عورتوں کو، بچوں کو، بوڑھوں کو جو لڑائی میں شریک نہ ہوئے ہوں ان کو قتل کرنے کی ممانعت کی۔ عین لڑائی میں اور صف جنگ میں جو مغلوب ہو جاوے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی۔ صلح کو معاہدہ امن کو، قبول کرنے کی رغبت دلائی۔ باغ کو، کھیتوں کو جلانے کی ممانعت کی قیدیوں کو احسان رکھ کر یا فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ نہایت ظالمانہ طریقہ جو لڑائی کے قیدیوں کو عورت ہوں یا مرد غلام اور لونڈی بنا لینے کا تھا اس کو معدوم کیا۔ اس سے زیادہ لڑائی کی حالت میں انصاف اور رحیم کیا ہوسکتا ہے ہاں یہ سچ ہے کہ مسلمانوں نے اس میں سے کسی کی بھی پوری تعمیل نہیں کی۔ بلکہ برخلاف اس کے بے انتہا ظلم وستم کیے۔ مگر جب کہ وہ اسلام کے حکم کے برخلاف تھے تو اسلام کو اس سے داغ نہیں لگ سکتا۔ وہ بھی تو مسلمانوں ہی میں سے تھے جنہوں نے عمرؓ کو، عثمانؓ کو، علیؓ کو، حسینؓ کو ذبح کر ڈالا تھا۔ کعبہ کو جلایا تھا۔ پس ان کے کردار سے اسلام کو کیا تعلق ہے۔

مشرکین مکہ نے ان لوگوں پر جو مسلمان ہو گئے تھے صرف اسلام کی عداوت سے اور خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت سے ظلم کیے تھے اور تکلیفیں پہنچائی تھیں قتل کے درپے تھے۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ مسلمانوں نے حبشہ میں جا کر پناہ لی اور آخر کار آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم اور سب مسلمان مکہ کو چھوڑ کر مدینہ چلے آئے پھر انہوں نے وہاں بھی تعاقب کرنا چاہا اور مکہ میں حج کے آنے سے روکا لڑائی پر آمادہ ہوئے۔ تب اسلام نے بھی ان سے لڑنے کا حکم دیا۔ پس جس قدر احکام قتل مشرکین کے ہیں وہ سب انہی لڑنے والوں سے متعلق ہیں وہ بھی اسی وقت تک کہ فتنہ وفساد رفع ہو جاوے جیسے خود خود خدا نے فرمایا کہ

"و قاتلوا هم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله"

امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ مشرکین کا فتنہ یہ تھا کہ وہ مکہ میں مسلمانوں کو مارتے تھے اور ایذا دیتے تھے۔ تنگ ہو کر مسلمان حبشہ کو چلے گئے۔ پھر بھی وہ برابر ایذا اور تکلیف دیتے رہے۔ یہاں تک مسلمان مدینہ میں ہجرت کر گئے اور مشرکین کی غرض ایذاؤں اور تکلیفوں سے یہ تھی کہ مسلمان اپنا اسلام چھوڑ کر پھر کافر ہو جاویں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوہی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کافروں سے لڑو جب تک کہ ان پر غالب ہو جاؤ۔ تاکہ وہ تم کو تمہارے دین سے پھیرنے کے لیے ایذا نہ دے سکیں اور تم شرک میں نہ پڑو۔

"یکون الدین لله"

کا فقرہ بھی انہی آیتوں کے ساتھ ہے جو مشرکین عرب کے حملہ کے رفع کرنے کو لڑنے کی بابت نازل ہوئی ہیں۔ اس کے یہ معنی سمجھنے کہ اتنا لڑنا چاہیے کہ اسلام کے سوا کوئی دین نہ رہے یہ تو محض نادانی کی بات ہے جو سلف سے آج تک نہ کبھی ہوئی نہ ہونے کی توقع ہوسکتی ہے۔ اس کے معنی صاف صاف یہ ہیں کہ اس قدر لڑنا چاہیے کہ اللہ کے دین کے بجا لانے میں جو کافر حرج ڈالتے ہیں وہ نہ رہے اور اللہ کے لیے دین ہو جاوے کہ مسلمان خدا کے لیے اس کو بے ایذا کے بجالا سکیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

نفخ صور کی حقیقت

یہ مضمون قرآن مجید میں بہت جگہ بہ تبدیل الفاظ آیا ہے۔ سورہ انعام میں ہے

"یوم بنفخ فی الصور"

(۷۳) سورۂ کہف میں ہے

"و نفخ فی الصور فجمعنا هم جمعما"

(۹۹) سورۂ طٰہٰ میں ہے

"یوم ینفخ فی الصور و نحشر المجرمین یومئذ رزقاً"

(۱۰۳) سورۂ مومنون میں ہے

"یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السموات و من فی الارض"

(۸۹) سورۂ یٰسین میں ہے

"و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون"

(٦٨) سورۂ ق میں ہے

"و نفخ فی الصور ذالک یوم الوعید"

سورۂ الحاقہ میں ہے

"فاذا نفخ فی الصور نفخه واحدة"

(۱۳) سورۂ نباء میں ہے

"یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا"

(۱۸) سورۂ مدثر میں ہے

"فاذا نقر فی الناقور فذالک یومئذ یوم عسیر" (۸).

اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام آیتیں قیامت کے حال سے متعلق ہے اور ان میں اس دن کا ذکر ہے جب کہ تمام دنیا الٹ پلٹ اور درہم برہم ہو جائے گی مگر ابوعبیدہ کا قول ہے کہ صور جمع صورۃ کی ہے اور اس سے مراد مردوں میں روح پھونکنے سے ہے اگر اس رائے کو تسلیم کیا جاوے تو ان آیتوں میں سے اکثر جگہ صور کے لفظ کے متعارف معنوں کے لینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی مگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ان سب آیتوں میں صور کے لفظ سے وہی آلہ مراد ہے جس کو بھوپو، نرسنگھا، سنکھ، ترئی، قرنہ، ترم، بگل کہتے ہیں اور جس میں پھونکنے سے نہایت سخت وشدید آواز نکلتی ہے۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت قدیم زمانہ میں یعنی حضرت موسیٰ کے وقت سے بھی پیش تر لڑائی کے لیے لوگوں کو جمع کرنے کو آگ جلانے کا رواج تھا۔ پہاڑوں پر اور اونچے مقامات پر آگ جلاتے تھے اور گویا وہ پیغام تھا کہ سب آکر جمع ہو گویا وہ علامت حشر لشکر کی تھی اب بھی بعض بعض پہاڑی قوموں میں یہ رسم پائی جاتی ہے۔

لڑائی کے میدان میں غولوں کے کسی خاص طرف جمع ہونے یا حملہ کرنے کے لیے محشور کرنے کا حکم پہنچانے میں دقت پڑتی ہوگی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصریوں نے اس کام کے لیے مشعلوں کا جلانا اور مشعلوں کی روشنی کے ذریعہ سے لڑائی کے میدان میں غولوں کا حکم پہنچانا ایجاد کیا۔

غالباً دن کو مشعلوں سے بخوبی کام نہ نکلتا ہوگا۔ اس لیے ایک ایسی چیز کی تلاش کی ضرورت پیش آہی جس کی بہت بڑی آواز ہو اور وہ آواز لڑائی کے میدان میں حکم بھیجنے کا ذریعہ ہو مصری ہی اس کے موجد ہوئے اور انہوں نے دریائی جانوروں کی ہڈی کے خول

سے جس میں مثل گھونگے کے پیچ در پیچ ہوتے تھے اور جس میں پھونکنے سے نہایت سخت و شدید آواز نکلتی تھی۔ یہ کام لینا شروع کیا چنانچہ اب تک ہندو اسی کا استعمال کرتے ہیں جو سنکھ کے نام سے مشہور ہے۔

بنی اسرائیل جب مصر میں تھے تو انہوں نے مصریوں سے اس کو اخذ کیا تھا اور جب وہ جنگل میں آوارہ و پریشان ہوئے اور پہاڑی اور جنگلی ملک میں دریائی جانوروں کے خول میسر نہ تھے انہوں نے صحرائی جانوروں خصوصاً مینڈھے یا دنبہ یا پہاڑی بکرہ کے سینگوں سے جو ٹیڑھے اور پیچ دار ہوتے تھے اور جن میں پھونکنے سے ویسی ہی سخت شدید آواز نکلتی تھی یہ کام لینا شروع کیا۔ صور کے معنیٰ قرن یعنی سینگ کے ہیں۔ بعد اس کے جب زمانے نے ترقی کرنا شروع کیا تو اس کو اور اشیاء مثل چاندی، پیتل اور تانبے وغیرہ سے اور نہایت عجیب و پیچدار طور سے بنانے لگے۔

توریت سفر خروج باب دھم میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو حکم دیا کہ تو اپنے لیے چاندی کے دو قرنا بنا جب تو ان دونوں کو بجاوے تو تمام لوگ خیمہ کے دروازہ پر جمع ہو جایا کریں اور جب ایک کو بجاوے تو بنی اسرائیل کے سردار تیرے پاس آ جایا کریں اور جب زور سے بجائی جاوے تو جن کے خیمے جانب مشرق ہوں وہ کوچ کرنا شروع کریں اور دو دفعہ زور سے بجائی جاوے تو جن کے خیمے جنوب کی جانب ہوں وہ کوچ کرنا شروع کریں اور جب سب کو ایک جگہ ٹھہرانا مقصود ہو تو دھیمی آواز سے بجایا جاوے۔ اگر اپنے ملک میں اپنے دشمن سے جس نے تم پر زیادتی کی ہے لڑنے کو جاؤ تو قرنا کو بہت زور سے بجاؤ اور خوشی کے دنوں میں اور عیدوں کے دن اور ہر مہینے کے شروع میں قربان گاہوں میں بجایا کرو اور ہارون کی اولاد اس کو بجایا کرے۔

یرمیاہ اور عہد عتیق کی اور کتابوں سے پایا جاتا ہے کہ شہروں اور ملکوں سے لڑائی کے

لیے لوگوں کو جمع کرنے کو قرنا بجائی جاتی تھی چناں چہ یرمیاہ نبی کی کتاب میں لکھا ہے کہ ''علم رادر زمیں بر پا دارید کرنا را در میان طوائف بنوازید در برابرش اقوام راز بدہ نمائید و برضدش مما لک آرارا ط ومنی واشکناز را آواز دھید و بر خلافش سرداراں را نصب نمودہ اسپ ہارا مثل ملخ برآورید'' (باب ۵۱ ورس ۲۷)

اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ '' در یہوداہ اخبار نمودہ و در اورشیلم مسموع گردانیدہ بگوئید کہ در زمین قرنا را بنوازید با آ زاز بلند ندا کردہ بگوئید کہ جمع آیند آنکہ در شہر ہائے مشید درآئیم'' (باب ۴ ورس ۵)

یہودیوں نے اپنے خیال میں خدا تعالیٰ کے پاس بھی فرشتوں کی فوج کا ہونا اور اس میں درجہ بدرجہ سرداروں کا ہونا تسلیم کیا تھا اور اسی خیال سے فوج میں کام لینے کو فرشتوں کے پاس بھی صور یا قرنا کا ہونا خیال کیا اور صور پھونکنے والے فرشتے قرار دیے جن میں سب کا سردار اسرافیل فرشتہ ہے۔

عیسائیوں نے بھی اس خیال میں یہودیوں کی پیروی کی یوحنا حواری اپنے مشاہدات میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے تین فرشتوں کو ترئی پھونکنے پر متعین دیکھا۔ (باب ۸ ورس ۱۳)

یہودی اور عیسائی دونوں حشر اجساد کے اور سب مردوں کے ایک جگہ جمع ہونے کے قائل تھے اس حشر اور اجتماع کے لیے اسی خیال کے مطابق جس طرح وہ لوگوں کو جمع کیا کرتے تھے انہوں نے صور کا پھونکا جانا تصور کیا اشعیدہ نبی کی کتاب سے یہ خیال کہ قیامت کے شروع میں صور پھونکی جاوے گی جا بجا پایا جاتا ہے اور سینٹ پال نے اپنے پہلے خط کے باب پندرہویں میں جو کارنتھیوں کو لکھا ہے اس خیال کو بہ خوبی ظاہر کیا ہے جہاں لکھا ہے کہ ''ہم سب ایک دم میں ایک پل مارنے میں پچھلی ترئی پھونکنے کے وقت مبدل ہو جاویں گے کہ ترئی پھونکی جاوے گی اور مردے اٹھیں گے اور ہم مبدل ہو جاویں گے۔''

ہمارے ہاں کے علماء نے حسب عادت اپنے اس امر میں یہودیوں کی پیروی کی ہے اور نفخ صور کے لغوی معنیٰ لیے ہیں اور جب انہوں نے لغوی معنیٰ لیے تو ضرور ہوا کہ صور کو بمشکل بعینہ موجود اور اس کے بجانے کے لیے فرشتے قرار دیں۔ بعض بزرگوں نے یہاں تک یہودیوں کی پیروی کی ہے کہ جس طرح توریت میں لکھا ہے کہ خدا نے موسیٰ کو چاندی کی دو صوریں بنانے کا حکم دیا تھا انہوں نے بھی صور کو جوڑا قرار دیا ہے کہ ایک کے بجانے سے ایک طرح کی اور دونوں کو ساتھ بجانے سے دوسری طرح کی آواز نکلے گی اور اس پر حاشیہ یہ چڑھایا کہ صور میں بقدر تعداد ارواحوں کے چھید ہیں جیسے بانسری میں ہوتے ہیں اور جب مردوں کو زندہ کرنے کے لیے صور پھونکی جاوے گی تو ارواحیں صور کے چھیدوں میں سے نکل پڑیں گی (دیکھو تفسیر کبیر سورۂ مدثر آیت ۸)

مگر قرآن مجید میں جس طرح تنزہ ذات باری کا اور اس کے کاموں کا بیان ہے وہ اس قسم کے خیالات سے کابتہً مانع ہے۔ نفخ صور صرف استعارہ ہے بعث وحشر کا اور تبدل حالت کا جس طرح لشکر میں صور بجنے سے سب مجتمع ہو جاتے ہیں اور لڑنے کو کھڑے ہو جاتے ہیں اور گروہ درگروہ آموجود ہوتے ہیں اسی طرح بعث وحشر میں ارادۃ اللہ سے جس طرح کہ اس نے قانون قدرت میں مقرر کیا ہوگا وقت موعود پر سب لوگ اٹھیں گے اور جمع ہو جاویں گے۔ اس حالت نفخ صور سے استعارہ کیا گیا ہے پس اس آیت سے یا قرآن مجیت کی اور آیتوں سے یہ بات کہ فی الواقع کوئی صور بعنی متعارف موجود ہے یا موجود ہوگی اور فی الواقع وہ مثل صور متعارفہ کے پھونکنے کے پھونکی جاوے گی اور فی الواقع اس کو فرشتے لیے ہوں گے اور وہ اس کو پھونکیں گے ثابت نہیں۔

گو کہ تمام علمائے اسلام صور کو ایک شے موجود فی الخارج اور اس کے لیے پھونکنے والے فرشتے یقین کرتے ہیں اور عموماً مسلمانوں کا اعتقاد یہی ہے مگر بعض اقوال انہی علماء

کے ایسے پائے جاتے ہیں جن میں صاف بیان ہے کہ نفخ صور صرف استعارہ اور تمثیل ہے۔
تفسیر کبیر میں سورۃ طٰہٰ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ

واللہ تعالیٰ یعرف الناس من امور الآخرۃ بامثال ماشوھد فی الدنیا و من عادۃ الناس النفخ فی البوق عند الاسفار و فی العساکو (طٰہٰ)

ان النفخ فی الصور استعارۃ والمراد منۃ البعث والحؤر (مومنون)

یعنی اللہ تعالیٰ لوگوں کو آخرت کی باتیں ان چیزوں کی مثالوں سے بتلاتا ہے جو دنیا میں دیکھی جاتی ہیں اور لوگوں کی عادت ہے کہ کوچ کے وقت اور لشکروں میں بھونپو یعنی بوق یعنی صور بجاتے ہیں اور سورۂ مومنون کی تفسیر میں لکھا ہے کہ

یجوز ان یکون تمثیلاً لدعاء الموتی فان خرو جھم من قبورھم کخروج الجیش عند سماع صوت الالۃ (نمل)

یعنی نفخ فی الصور استعارہ ہے اور اس سے مراد بعث وحشر ہے۔ سورۂ نمل کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جائز ہے کہ یہ تمثیل ہو مردوں کو بلانے کی۔ بے شک ان کا اپنی قبروں میں سے نکلنا لشکر کے نکلنے کی مانند ہے جب کہ وہ صور کی آواز سنتے ہی نکل کھڑا ہوتا ہے۔ پس جن عالموں کی یہ رائے ہے وہ بھی مثل ہمارے نہ صور کے لغوی معنی لیتے ہیں اور نہ صور کے وجود فی الخارج کو مانتے ہیں اور نہ اس کے وجود کی اور نہ اس کے پھوکنے والوں کی ضرورت جانتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

معاد کے حالات حقیقت کی روشنی میں

معاد کا ذکر قرآن مجید میں جا بجا آتا ہے مگر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جب تک پورا سلسلہ اس کا بیان نہ ہو خیال میں نہیں آتا اور نہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں جو کچھ اس کی نسبت بیان ہوا ہے اس کا کیا منشاء ہے۔ پس مناسب ہے کہ ہم اس مقام میں اس پر بقدر امکان بحث کریں مگر ان مطالب پر بحث کرنے سے پہلے اس بات کا بیان کرنا ضرور ہے کہ ان مسائل پر بحث کرنے کی نسبت اگلے عالموں نے کیا کہا ہے قاضی ابوالولید ابن رشد نے اپنے رسائل میں لکھا ہے کہ ''شرع کا مقصود علم حق اور علم حق کی تعلیم ہے اور تعلیم کی دو قسمیں ہیں'' (۱) ایک کسی شے کا خیال کرنا (۲) دوسرے اس پر یقین کرنا جس کو اہل علم تصور اور تصدیق سے تعبیر کرتے ہیں۔

تصور کے دو طریق ہیں: (۱) یا تو خود اسی شے کو تصور کرنا ہے (۲) یا اس کی مثال کو تصور کرنا ہے اور تصدیق کے طریق جو انسانوں میں ہیں وہ تین ہیں (۱) برہانی معنی دلائل قطعی کے سبب سے یقین کرنا (۲) جدلی یعنی مخالفانہ اور مخاصمانہ دلیلوں کے ٹوٹ جانے کے بعد یقین لانا۔ (۳) خطبی یعنی ایسی باتوں سے جن سے انسان کے دل اور وجدان قلبی کو تسکین ہو جاوے اس پر یقین لانا۔

اکثر آدمی ایسے ہیں جن کو دلائل خطبیہ یا جدلیہ سے تصدیق حاصل ہوتی ہے اور دلائل برہانیہ خاص چند آدمیوں کے سمجھنے کے لائق ہوتی ہیں۔ شرع کا مقصود سب سے اول عام لوگوں کو سمجھانا ہے اور خواص سے بھی غافل نہ ہوتا۔ پس شرع نے تعلیم کے لیے مشترک

طریقہ اختیار کیا ہے اور اس کے اقوال چار طرح پر ہیں۔

اول یہ کہ جن امور کی نسبت وہ کہے گئے ہیں ان کے تصور اور تصدیق دونوں پر یقین کرنا ضرور ہے گو کہ ان کی دلیلیں خطبیہ ہوں یا جدلیہ اور جو نتیجے ان سے نکالے ہیں وہی نتیجے بعینہا مقصود ہیں بطور تمثیل کے نہیں کہے گئے ہین۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ ایسے اقوال کی تاویل کرنی نہیں چاہیے اور جو شخص ان سے انکار کرے یا ان کی تاویل کرے وہ کافر ہے۔

دویہ کہ جو اقوال بطور مقدمات کے کہے گئے ہیں گو کہ ان کی صرف شہرت ہی ہو اور گو کہ وہ مظنون ہی ہوں مگر ان پر یقین کرنا لازمی ٹھہرا ہو اور نتیجے جو ان سے نکالے ہوں وہ بطور مثال ان نتیجوں کے ہوں جو مقصود ہیں۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ صرف ان مثالی نتیجوں کی نسبت البتہ تاویل ہو سکتی ہے۔

سوم یہ کہ جو نتیجے ان اقوال سے نکالے گئے ہیں وہی بعینہا مقصود ہیں اور جو ان کے مقدمات بیان ہوئے ہیں وہ مشہور ہوں یا مظنون مگر ان پر یقین کرنا لازمی نہ ٹھہرا ہو تو ان نتائج میں بھی تاویل نہیں ہو سکتی البتہ صرف ان مقدمات میں تاویل ہو سکتی ہے۔

چہارم یہ کہ جو مقدمات اس میں بیان ہوئے ہیں وہ صرف مشہور ہوں یا مظنون اور ان پر یقین کرنا بھی لازمی نہ ٹھہرا ہو اور جو نتیجے ان سے نکالے گئے ہیں وہ بطور مثال ان نتیجوں کے ہوں جو مقصود ہوں ان میں تاویل کرنا خاص لوگوں کا کام ہے اور عام لوگوں کا فرض ہے کہ وہ بلا تاویل کے ان کو ویسا ہی مانتے رہیں۔ (انتہیٰ ملخصاً)

ہم کو افسوس ہے کہ اس عالم مصنف نے ان چاروں قسموں میں سے کسی قسم کی مثال نہیں دی جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ صرف فرضی اور عقلی تقسیم ہے اور کوئی مثال شرع میں اس کے مناسب موجود نہیں ہے۔ علاوہ اس کے نہایت خامی اس بیان میں یہ ہے کہ قول شارع میں خواہ وہ آیت قرآن مجید کی ہو یا کوئی حدیث رسول کی اس میں اس بات کا قرار دینے والا

کون ہے کہ اس کے مقدمات ایسے ہیں جن پر یقین کرنا ضروری ہے یا اس کے برخلاف ہیں یا اس کے نتیجے وہی بعینہا مقصود بالذات ہیں یا وہ تمثیل ہیں نتائج مقصود بالذات کی اگر اس کے قرار دینے والے یہی ہماں شماں ہوں تو یہ تمام تقریر اور تقسیم فضول ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ مثلاً زید نے شارع کے ایک قول کو جس قسم کا ٹھہرایا ہے لازم نہیں ہے کہ عمرو بھی اس کو اسی قسم کا ٹھہراوے۔

اس کے بعد ابن رشد فرماتے ہیں کہ آدمی تین قسم کے ہیں (۱) ایک وہ جو مطلقاً تاویل کرنے کی لیاقت نہیں رکھتے وہ تو خطبیون ہیں یعنی دل کو تسلی دینے والی باتوں پر یقین لانے والے اور اسی قسم کے لوگ بہت کثرت سے ہیں۔ (۲) دوسرے جدلی ہیں جو بالطبع یا بطریق عادت مخالفانہ اور مخاصحانہ دلیلوں کے ٹوٹ جانے کے بعد یقین لاتے ہیں۔ (۳) تیسرے اہل تاویل حقہ یقینہ ہیں اور وہ برہانیون صاحب علم وحکمت ہیں مگر برہانیوں جو تاویل کریں اس کو ان پہلی دو قسموں کے سامنے بیان کرنا نہیں چاہیے اور اگر یہ تاویلیں ان لوگوں کے سامنے بیان کی جاویں جو اس کے اہل نہیں ہیں تو بیان کرنے والے اور سننے والے دونوں کو کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔ کیوں کہ تاویل کرنے والے کا مقصود ظاہری معنوں کو باطل کرنے اور تاویلی معنوں کے ثابت کرنے کا ہوتا ہے پس جب عام آدمیوں کے نزدیک جو صرف ظاہری بات کو سمجھ سکتے ہیں ظاہری معنی باطل ہو گئے اور تاویلی معنی اس کے نزدیک ثابت نہ ہوئے کیوں کہ ان کے سمجھنے کی اس کو عقل نہ تھی پس اگر یہ بات ایسے اقوال کی نسبت تھی جو اصول شرع میں داخل ہیں تو کفر تک نوبت پہنچ گئی۔ پس ابن رشد فرماتے ہیں کہ تاویلات کا عام لوگوں میں ظاہر کرنا یا عام لوگوں کی تعلیم کے لیے جو کتابیں ہیں ان میں لکھنا نہیں چاہیے اور ان کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ خدا کی باتیں ہیں خدا ہی ان باتوں کی حقیقت خوب جانتا ہے۔

لا یعلم تاویله الا اللہ (انتھیٰ ملخصاً)

اس کے بعد ابن رشد اسی قسم کی تاویلوں ہی کو عام لوگوں پر ظاہر کرنے کو منع نہیں فرماتے بلکہ ہر چیز کی حقیقت کو جو عام لوگوں کے سوائے راسخین فی العلم کی سمجھ سے باہر ہے ظاہر کرنے کو منع کرتے ہیں چناں چہ وہ لکھتے ہیں کہ اسی کی مانند جواب سوالات امور غامضہ کے ہیں جو جمہور کے سمجھنے کے لائق نہیں ہیں جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے

ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا

ان باتوں کو بھی غیر اہل پر بیان کرنے والا افر ہے۔ کیوں کہ وہ لوگوں کو کفر کی طلب بلاتا ہے خصوصاً جب کہ تاویلات فاسدہ اصول شریعت میں ہونے لگیں جیسے کہ ہمارے یعنی ابن رشد کے زمانہ میں لوگوں کو یہ بیماری لگ گئی ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً)

نتیجہ اس تقریر کا یہ ہے کہ کوئی بات بھی شریعت کی جو بیان حقیقت یا تاویلات کی قسم سے ہو سوائے راسخین فی العلم کے کسی کے سامنے بیان نہ کی جاوے جس قسم کے لوگوں کو ابن رشد نے راسخین فی العلم میں قرار دیا ہے اس زمانہ میں تو ویسا شخص کوئی نہیں ہے بلکہ اگلے زمانہ میں بھی دو ایک کے سوا کوہی نہ تھا پس ضرورۃً لازم آتا ہے کہ تمام مقدم باتیں شریعت کی بطور ایک معما و چیستاں یا مثل راز فریمشن کے غیر معلوم رہنی چاہئیں۔

اگر ہمارا مذہب اسلام ایسا ہو کہ اس کے اصول لوگوں کو نہ سمجھا سکیں جو ان کو سمجھنا چاہتے ہیں یا ان لوگوں کی تشفی نہ کر سکیں جن کے دل میں شبہات پیدا ہوئے ہیں بلکہ ان سب کو اس پر مجبور کریں کہ ان باتوں کو اسی طرح مان لو تو ہم اپنے مذہب کی صداقت فی نفسہ اور بمقابلہ دیگر مذاہب غیر حق کے کیوں کر ثابت کر سکتے ہیں۔ ایک عیسائی کہتا ہے کہ تثلیث کا مسئلہ کہ تین تین بھی ہیں اور ایک بھی ہیں ایک الٰہی مسئلہ ہے۔ اس پر بے سمجھے یقین کرنا

چاہیے پس اگر ہم مذہب اسلام کے بہت سے مسئلوں کی نسبت ایسا ہی کہنا قرار دیں تو کیا وجہ ہے کہ اس کی تکذیب اور اس کی تصدیم کریں۔

ایک اور بات غور کے لائق ہے کہ جب کسی کے دل میں مذہب اسلام کے کسی مسئلہ کی نسبت شک پیدا ہوا خواہ وہ عالم ہو یا جاہل اور ہم اس کی حقیقت یا تصریح یا تاویل بیان کر کے اس کے دل کے شبہ کو تو رفع نہ کریں اور بعوض اس کے ہیں کہ تم راسخین فی العلم میں نہیں ہو بلا تفتیش اس کو تسلیم کرو اور اسی پر یقین رکھو تو اس کا ایمان ایسا رہے گا جس کا اثر حلق سے نیچے نہ اترے گا اس کی زبان کہے گی ہاں اور دل کہے گا ناہ علاوہ اس کے یقین ایسی چیز نہیں کہ کسی کے کہہ دینے سے آ جاوے بلکہ یقین ایک امر اضطراری ہے کہ جب تک وہ شبہ جس نے یقین میں خلل ڈالا ہے نہ مٹ جاوے یقین آ ہی نہیں سکتا۔

اصل بات یہ ہے کہ دنیا میں عالم ہوں یا جاہل دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو دل سے تمام باتوں پر جو اسلام میں ہیں اور گو وہ کیسی ہی خلاف عقل اور خلاف سمجھ اور محال و ناممکن ہوں بلکہ خلاف واقع سب پر یقین رکھتے ہیں اور اس قسم کے لوگوں کے لیے کسی قسم کی دلیل کی ضرورت نہیں دوسرے وہ جن کو ان باتوں پر شبہ ہے یا ان کا وقوع غیر ممکن سمجھتے ہیں یا ان کے غلط ہونے پر صحیح یا غلط دلیلیں رکھتے ہیں بلا لحاظ اس بات کے کہ وہ منجملہ راسخین فی العم ہیں یا نہیں اور عالم ہیں یا جاہل ان کے سلامنے ہر ایک چیز کی جو اسلام میں ہے اس کی حقیقت اور ہر ایک امر قابل تاویل کی تاویل بیان کرنی فرض ہے اور جو اس کے بیان کی قدرت رکھتا ہے اور بیان نہیں کرتا وہ کافر ہے۔ اسی دلیل سے جس دلیل سے کہ ابن رشد نے حقیقت بیان کرنے والوں اور تاویل کی تصریح کرنے والوں کو کافر بتایا ہے۔

ہم فرض کر لیں کہ ان مشکلین کو اس قدر لیاقت نہیں ہے کہ وہ ان حقیقتوں اور تاویلوں کو سمجھیں مگر اتنی بات تو ان پر ثابت ہو گی کہ اس کے لیے بیانات ہیں مگر ہم ان کو سمجھ نہیں

سکتے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ان کے سمجھانے کا جو فرض ہم پر تھا اس کو بلاشبہ ہم ادا کریں گے۔ بہت لوگوں نے پیغمبروں کی نصیحتوں کو نہیں سمجھا مگر پیغمبر اس خیال سے کہ وہ ان کے سمجھنے کے لائق نہیں ہیں نصیحتوں کے سمجھانے سے باز نہیں رہے بلکہ طرح طرح سے سمجھایا اور کوشش کی کہ ان کو ان کے سمجھنے کے لائق کریں۔

اس خوف سے کہ ان لوگوں کے نزدیک جب ظاہری معنیٰ باطل ہو جاویں گے اور اصل حقیقت یا تاویل کے سمجھنے کے لائق نہ ہونے کے سبب وہ اس کو نہ سمجھیں گے تو اصول شرع سے منکر ہو جاویں گے اور کفر تک نوبت پہنچا دیں گے۔ ہم کو حقیقت اور صداقت کے بیان سے باز نہیں رہنا چاہیے اگر یہ الزام صحیح ہو

(کما نسب بعض اخلائی الی)

تو قرآن مجید بھی بایں ہمہ خوبی اس الزام سے بری نہیں رہ سکتا۔ خود حق تعالیٰ فرماتا ہے۔

یھدی بہ کثیراً و یضل بہ کثیرا.

تاویلات فاسدہ بھی اگر ہوں تو کچھ نقصان نہیں پہونچا سکتیں اس لیے کہ جو چیز غلط ہے اس کی غلطی بہت دیر پا نہیں ہو سکتی دوسروں کو اس کی غلطی بیان کرنے کا اور غلط کو صحیح کرنے کا موقع ملتا ہے اور اگر وہ بیان ہی نہ کی جاویں تو سچ بات کے ظاہر ہونے کا موقع ہی نہیں ہوتا۔

ہاں یہ بات سچ ہے کہ بہت سے حقائق ایسے ہیں جن پر انسان کو یقین کرنے کے لیے دلیل ہے مگر ان کی حقیقت جاننا انسان کی فطرت سے خارج ہے مگر اس قسم کے حقائق ہمارے استدلال میں کچھ نقص ڈالنے والے نہیں ہیں کیوں کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا جاننا یا سمجھنا انسان کی فطرت سے خارج ہے۔ اور یہی عدم علم ان کی معرفت کے لیے

کمال معرفت ہے۔

اصل یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں جب کہ علماء نے اس قسم کی رائیں لکھیں علم ایک نہایت محدود فرقہ میں تھا جس کو وہ بجز اپنے خاص لوگوں کے اوروں میں شائع کرنا ہی پسند نہیں کرتے تھے اور تمام لوگ اعلیٰ وادنیٰ علوم کے ادنیٰ ادنیٰ مسائل سے بھی بے بہرہ تھے اور ان کے دل شبہات وتشکیکات سے پاک تھے اور یہی باعث ہوا کہ ان علماء نے ایسی رائے قائم کی تھی مگر وہ زمانہ گیا علوم وحکمت اب اس قدر عام ہوگئی کہ ایک بہت بڑا حصہ دنیا کا اس سے واقف ہوگیا طفل دبستاں بھی اپنے مکتب میں ارسطو اور افلاطون کی غلطیوں کا جہاں جہاں انہوں نے کی ہیں ذکر کرتا ہے ہزاروں آدمی ہر شہر وقصبہ میں ایسے موجود ہیں جو خود کچھ نہیں جانتے مگر بہت سے مسائل علوم وحکمت کے سن سن کر ان کے کان آشنا ہوگئے ہیں اور اکثر الناس وہ ہیں جن کے دل شبہات وتشکیکات سے مملو ہیں اس زمانہ میں جو ذی علم ہیں ان کا ایمان بھی حلق کے نیچے تک نہیں ہے منہ سے کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن وحدیث میں آیا ہے اس پر یقین کرنا چاہیے مگر دل میں شبہات بھر پڑے ہیں اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ یقین کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ ہونے سے ہوتا ہے پس اب یہ زمانہ ہے کہ جو کوہی بقدر اپنی طاقت کے ان تمام حقائق اور تاویلات کو نہ کھولے اور

لوۃ لایم

سے نڈر ہو کر اگلے علماء کی ان غلطیوں کو جو بمقتضائے اس زمانہ کے نامکمل علوم اور نامکمل تحقیقات کے حقائق کی بیان حقیقت اور قرآن مجید کی تفسیر میں راہ پا گئی ہیں عام طور سے سب کے سامنے بیان نہ کرے وہ اپنے فرض سے ادا کرنے سے قاصر ہے

و من یفعل فهو یودی حق الله و حق دینه و حق اهل دینه و قومه و الله المستعان.

السائۃ الاولیٰ

ماالروح ہوجواہرعرض

اس امر کی تنقیح کو کہ روح کا وجود ہے یا نہیں ہم کو

اولاً اجسام موجود فی العلم

پر نظر کرنی چاہیے پس جب ہم ان پر کرتے ہیں تو ابتدائے نظرؔ میں ان کو دو قسم کے پاتے ہیں۔

ایک بطور تھوے کے کہ وہ جہاں ہیں وہیں ہیں اپنی جگہ سے حرکت نہیں کر سکتے ممکن ہے کہ وہ بے انتہا بڑے ہو جاویں اگر کوہی ایسا سبب جو ان کے بڑے ہونے کو روکنے والا نہ ہو اس قسم کے اجسام صرف نہایت چھوٹے چھوٹے مشابہ اجزاء سے بنے ہوئے ہیں اور اس کے ہر ایک جزو میں وہی اوصاف ہیں جو اس کے کل میں ہیں جیسے پتھر اور لوہا۔ اگر ان میں سے کوئی ٹکڑا توڑ لیں تو اس میں بھی وہی اوصاف ہوں گے جو اس کل میں ہیں اور جب کہ وہ بالکل خالص بغیر کسی ملاوٹ کے ہو تو اس میں ایک سی طرح کے پرت ہوں گے۔

دوسری قسم کے اجسام ایسے ہیں کہ ان کا جسم باختلاف ان کی انواع کے اکی معین حد تک بڑا ہوتا ہے اور اس کے اجزا غیر متشابہ اور مختلف الالوان ہوتے ہیں اور ان میں باریک باریک رگیں اندر سے خالی مثل نلی کے ہوتی ہیں جن میں بہنے والا مادہ پھرتا رہتا ہے اور اسی

طرح الگ الگ پردے بھی ہوتے ہیں جن کے بیچ میں خالی جگہ ہوتی ہے اور پھر کہیں اکٹھے ہو جاتے ہیں اور اس نسا جال کو اس جسم کے اعضا کہتے ہیں اس لیے پہلی قسم کے اجسام کو اجسام غیر عضویہ اور دوسری قسم کے اجسام کو عضویہ کہتے ہیں۔

اجسام عضوی میں پرت نہیں ہوتے اور اس کا نمو اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ہوتا ہے اور جب وہ جوان ہو جاتا ہے تو اس میں مختلف طرح کا بیج پیدا ہوتا ہے۔

غیر عضوی جسم دفعتہً پیدا ہو جاتا ہے جس وقت اس کا مادہ جمع ہو جاوے اور عضوی جسم رفتہ رفتہ نمو پاتا ہے اور جب اس کے بیج کو بوؤ تو وہی جسم اس سے پیدا ہوتا ہے جس کا بیج ہے اور بونے والا جب زمین میں ڈالتا ہے تو جانتا ہے کہ وہ کب پھوٹے گا اور کب اس میں مادہ چوسنے کی طاقت آوے گی اور اس کے پتے اور ٹہنیاں ہوا میں سے غذا بھی لیتی رہتی ہیں جس کے سبب ان کا قد بڑھتا ہے اور رنگ بدلتا جاتا ہے۔

اور ایک فرق ان دونوں جسموں میں یہ ہے کہ جسم عضویہ میں غذا ان کے اعضاء کے اندر جاتی ہے اور اندرونی غذا سے بیرونی جسم بڑھتا ہے اور جب تک یہ قوت رہتی ہے نمو ہتا رہتا ہے اور ایک زمانہ کے بعد اس میں ضعف آ جاتا ہے اور غذا کم ہو جاتی ہے اور نمو نہیں ہوتا اور آخر کار مر جاتا ہے۔ عضوی جسم کی حالتیں علانیہ بدلتی رہتی ہیں۔ وہ پیدا ہوتا ہے پھر بڑھتا ہے پھر اس کا بڑھنا موقوف ہو جاتا ہے پھر بڑھاپے کے سبب گھٹنے لگتا ہے پھر مر جاتا ہے۔

جسم غیر عضوی پیدا ہوتا ہے اجتماع مادہ سے اور اس طرح بڑھتا ہے کہ اسی قسم کے اور اجزاء مادی اس کے اوپر کی سطح پر آ کر جڑتے جاتے ہیں اور اجسام عضویہ کا نمو اندر سے ہوتا ہے اور جسم غیر عضوی کا حجم بے انتہا بڑھ سکتا ہے اگر کوئی امر مانع نہ ہو اور جسم عضوی کا حجم ایک مقدار معین سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا۔

جسم عضوی اور غیر عضوی میں یہ فرق بھی ہے کہ پہلے جسم یمں مختلف قسم کا مادہ ہوتا ہے

اور دوسری قسم میں صرف ایک قسم کا۔ اگرچہ اس کے سوا اور بھی اختلافات ہیں مگر مختصر طور پر مقدم اختلافات کو ذیل میں لکھتے ہیں۔

۱۔ اجسام عضوی کا وجود تناسل سے ہوتا ہے اور غیر عضوی کا جذب واتحاد سے۔

۲۔ بقا اجسام عضوی کا محدود ہے اور غیر عضوی کا محدود نہیں۔

۳۔ اجسام عضوی کے اجزا کروی شکل پر ہوتے ہیں اور غیر عضوی کے زاویہ کے طور پر۔

۴۔ نمو اجسام عضوی کا منحصر ہے غذا کے اندر جانے پر اور وہ نمو اندر سے باہر کو ہوتا ہے اور غیر عضوی کا اس کے برخلاف ہے ان کا حجم باہر سے اجزا مل جانے سے بڑا ہو جاتا ہے۔

۵۔ بناوٹ جسم عضوی کی مختلف اجزا سے ہوتی ہے اور جسم غیر عضوی کی ترکیب اجزا متضاعفۃ متحرکہ سے ہوتی ہے اور غیر عضوی کی بسیط۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اجسام غیر عضوی میں تمام معدنیات مثل نمک اور پتھر وغیرہ کے اور مٹی کے داخل میں اور اجسام عضویہ میں نباتات اور حیوانات۔

مگر نباتات و حیوانات میں جو فرق ہے وہ بہت ظاہر ہے۔ حیوانات کی بناوٹ میں نباتات کی بناوٹ سے تضاعفات بہت زیادہ ہیں اور حیوان متحرک ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکتا ہے اور وہ مدرک ہے اور ذی اختیار ہے کہ جس کام کو چاہے کرے اور جس کو چاہے نہ کرے اور اس میں جو اس مخصوصہ ہیں کہ ان کے سبب آواز کو بوؤں کے مزے کو چھونے کو جانتا ہے اور غذا اس کے پیٹ میں جاتی ہے اور بالتخیص اس کے پیٹ میں ایک ایسی ہنڈیا ہے جو غذا کو اس طرح پکا دیتی ہے کہ اعضاء کے تغذیہ اور نمو کے لائق ہو جاتی ہے۔

مگر نباتات وحیوانات میں جو فرق ہے وہ بہت ظاہر ہے۔ حیوانات کی بناوٹ میں نباتات کی بناوٹ سے تضاعفات بہت زیادہ ہیں اور حیوان متحرک ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکتا ہے اور وہ مدرک ہے اور ذی اختیار ہے کہ جس کام کو چاہے کرے اور جس کو چاہے نہ کرے اور اس میں حواس مخصوصہ ہیں کہ ان کے سبب آواز کو بوؤں کے مزے کو چھونے کو جانتا ہے اور غذا اس کے پیٹ میں جاتی ہے اور بالتخصیص اس کے پیٹ میں ایک ایسی ہنڈیا ہے جو غذا کو اس طرح پکا دیتی ہے کہ اعضاء کے تغذیہ اور نمو کے لائق ہو جاتی ہے۔

نباتات اس کے برخلاف ہیں وہ جہاں بویا ہے وہاں سے دوسری جگہ نہیں چل سکتا اس میں حرکت کرنے کی قوت نہیں ہے اور نہ اس میں اختیار ہے وہ اپنی جڑوں کے ذریعہ سے جو زمین میں ہیں اور ٹہنیوں اور پتوں کے ذریعہ سے جو ہوا میں ہیں غذا کو جذب کر لیتا ہے اس میں کوئی ہنڈیا غذا آپکانے کی نہیں ہے بلکہ جو غذا اس میں جاتی ہے اسی وقت غذا کے قابل ہوتی ہے۔

نباتات وحیوانات میں بہت بڑا اختلاف یہ ہے کہ حیوان میں پٹھوں کا بھی ایک سلسلہ ہے اور نباتات میں نہیں ہے اور یہی اعصاب جب کہ حیوانات میں ایک مرکز سے تعلق رکھتے ہیں اس سبب سے حیوان میں قابلیت احساس ہوتی ہے اور یہ بات نباتات میں نہیں پائی جاتی۔ علاوہ اس کے حیوانات میں اور بھی جھلیاں اور پردے اور پے اور عضلے اس قسم کے ہوتے ہیں جو نباتات میں نہیں ہوتے۔

ایک عمدہ فرق دونوں میں یہ ہے کہ حیوانات کی غذا اجسام عضوی سے ہوتی ہے اور نباتات کی غذا اجسام غیر عضوی سے جیسے پانی اور ہوائیں اور نمک۔ نباتات کے بننے کا مادہ دراصل ایک کسیلا مادہ ہوتا ہے اور تحلیل کیمیاوی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مرکب ہے کاربن

اور ہائیڈروجن اور آکسیجن سے یہ تینوں ایک ہوائی سیال عنصر ہیں اور نباتات میں نوٹریجن نہیں ہے جس کو اروٹ بھی کہتے ہیں مگر حیوانات میں ہے اور یہ بھی ایک ہوائی سیال جسم ہے مگر اس کی یہ خاصیت ہے کہ اگر کسی جگہ صرف نائٹروجن بھری ہو اور وہاں آدمی جاوے تو فی الفور مر جاتا ہے جیسا کہ غلہ کی کھتی میں یا کسی پرانے اندھے کنوئیں میں دفعتہً اترنے سے آدمی مر جاتے ہیں۔

یہ تمام امور جو ہم نے بیان کیے ہیں امور متفقہ میں سے ہیں جو علم زوالوجی یعنی علم الحیوانات اور علم کمسٹری یعنی کیمیا میں بخوبی ثابت ہیں مگر جو فرق کہ جسم نباتی اور جسم حیوانی میں اوپر بیان ہوا ہے اس پر ہم زیادہ غور کرنی چاہتے ہیں۔ ہم کو بالتخصیص اس بات پر غور کرنی ہے کہ حیوانات میں جو حرکت اور ارادہ اور اختیار اور ادراک اور خیال اور ایک قوت نتیجہ نکالنے کی ہے اس کا کیا سبب ہے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نباتات کے جسم کے مادہ میں تین عنصر ہیں۔ کاربن، آکسیجن، ہائیدروجن اور حیوانات کے جسم کے مادہ میں ایک چوتھا عنصر نوٹریجن بھی ہے مگر یہ تمام عنصر ان کے جسم کی بناوٹ کا مادہ ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ان افعال کے بھی باعث ہیں جو حیوانات سے بالتخصیص علاقہ رکھتے ہیں اور جن پر ہم غور کرنی چاہتے ہیں کمسٹری سے ثابت ہوا ہے کہ نائٹروجن میں کچھ کیمیاوی قوت نہیں ہے اور نہ وہ معاون زندگی ہے صرف اتنی بات ہے کہ جانوروں کے گوشت کے ریشوں میں پائی جاتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ حیوانات کے اعضاء میں ایک ایسا عضو ہے جو غذا کو اس طرح پکا دیتا ہے کہ اعضاء کے تغذیہ اور نمو کے لائق ہو جاوے نباتات اپنی جڑ کے ریشوں سے اور اس کے پتے اور ٹہنیاں ہوا سے وہی مادہ جذب کرتے ہیں جو غذا و نمو کے لائق ہے اور اس لیے ان میں کسی ایسے عضو کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ برخلاف حیوانات کے کہ وہ ایسی غذا کھاتے

ہیں جن میں علاوہ مادہ تغذی ونمو کے اور فضول مادہ بھی شامل ہوتا ہے اور اس لیے ایک ایسا عضو بنایا گیا ہے جو مادہ تغذی ونمو کو فضول مادہ سے جدا کر دے مگر اس کے جدا ہو جانے کے بعد حیوان کی وہی حالت ہوتی ہے جو نباتات کی شروع تغذیہ میں تھی اور اس لیے یہ تصور نہیں ہوسکتا کہ حیوان میں اس عضو کا ہونا ان افعال کا باعث ہے جو بالتخصیص حیوانات سے علاقہ رکھتے ہیں۔

حیوانات کے جسم کی بناوٹ میں ایک بہت بڑا انسا جال اعصاب کا ہے جس کا مرجع ایک مرکز عام یعنی دماغ کی طرف ہے اور وہ تمام افعال حیوانات کے جن پر ہم غور کرنا چاہتے ہیں اسی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں لیکن یہ افعال ان سے صرف بحثیت ان کے اعضاء ہونے کے تو منسوب نہیں ہو سکتے اور نہ صرف بحیثیت ان کے مادہ کے کیوں کہ تمام جسم حیوانات میں وہی عناصر موجود ہیں مگر مختلف ترکیب پانے سے مختلف مادہ اور مختلف صورت پیدا ہوئی ہے پس صرف بحیثیت مادہ جو اختلاط عناصر سے پیدا ہوتا ہے وہ افعال منسوب نہیں ہو سکتے۔

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ عناصر یعنی کاربن آکسیجن، ہائیڈروجن، نائیڈروجن کی ترکیب سے کیا حالت پیدا ہوسکتی ہے۔ عناصر آپس میں مل کر ایک دوسری صورت کا جسم پیدا کر لیتے ہیں مثلاً جب آکسیجن اور ہائیڈروجن مقدار معینہ سے باہم مل جاویں تو ایک دوسری صورت کا جسم رقیق سیال پیدا ہو جاتا ہے جس کو پانی کہتے ہیں۔ مگر اس میں کوئی ایسی صفت جو مادہ کی حیثیت سے بڑھ کر ہو پیدا نہیں ہوتی۔ عناصر کی ترکیب سے ایک جسم غیر میں یا اسی جسم میں جو ان عناصر سے بنا ہے حرارت پیدا ہو جاتی ہے اور جب تک وہ ترکیب سے جسم میں ایک خاص قسم کے مادہ کی یا دوسرے جسم کے جذب کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے جیسے کہ مقناطیس میں لوہے کی کشش اور نباتات و حیوانات میں دیگر اقسام کے عناصر اور مادہ کے

جذب کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ عناصر کی ترکیب سے ایک ایسا جسم پیدا ہو جاتا ہے جو جوش میں (یعنی متحرک) رہے یعنی خود اسی کے اجزا حرکت میں رہیں جب تک کہ وہ ترکیب اس میں باقی رہے جیسے کہ تیزابوں کے ساتھ دوسری چیزوں کے ملانے سے پیدا ہوتی ہے۔ عناصر کی ترکیب سے ایک قوت مخفیہ جو اسجام میں ہے ظاہر ہو جاتی ہے اور دیگر اجسام سے جذب کر کے ایک جگہ لے آتی ہے جیسے کہ اعمال برقی سے ظہور اور اجتماع برق کا ہوتا ہے۔ ترکیب عناصر سے یا ان اجسام کی ترکیب سے جو عناصر بنے ہوئے ہیں ایک جسم ہوائی سیال پیدا ہوتا ہے جو دکھائی دیتا ہے اور کبھی ایسا لطیف ہوتا ہے جو دکھائی بھی نہیں دیتا۔

اکثر اطباء اور حکماء کا یہ خیال ہے کہ جسم حیوانی میں جو ترکیب عناصر سے بنا ہے اور جس میں مختلف قسم کے اعضاء ہیں اس ترکیب کے سبب ایک جسم ہوائی پیدا ہوا ہے جو باعث تہیج ہے جو سبب ہے حیوانات میں ارادہ پیدا ہونے کا اور ترکیب اعضا سے حرکت کے ظہور میں آنے کا اور یہی جسم سیال ہوائی باعث ہے انسان کی زندگی کا اور اسی کو بعضوں نے روح حیوانی اور بعضوں نے مطلق روح اور بعضوں نے نسمہ سے تعبیر کیا ہے اور نتیجہ اس کا یہ سمجھا ہے کہ جب ترکیب جسم حیوانی کی اس جسم سیال کے قائم رہنے کے قابل نہیں رہتی تو وہ حالت موت سے تعبیر کی جاتی ہے اور اس کا صریح نتیجہ یہ ہے کہ جسم کے معدوم ہونے یا اس کی حالت قابل قائم رکھنے اس جسم سیال کے معدوم ہونے کے ساتھ وہ جسم سیال بھی معدوم ہو جاتا ہے یعنی وہ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

مگر ہم کو اس میں یہ کلام ہے کہ تمام آثار جو ترکیب عناصر سے پیدا ہوتے ہیں وہ سب یکساں ہوتے ہیں مثلاً مقناطیس س میں یہ سبب عناصر کے لوہے کے جذب کی قوت پیدا ہوئی ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ کبھی اس کو جذب کرے اور کبھی جذب نہ کرے یا جب ہم نے ایسے عناصر کو یا اجسام مرکب عناصر کو آپس میں ترکیب دیا جو برق کے مہیج ہیں تو یہ نہیں

ہوسکتا کہ کبھی برق مہیج ہو اور کبھی نہ ہو۔ یا اجسام نباتی جب کہ وہ اپنی ٹھیک حالت میں ہیں ان سے یہ نہیں ہوسکتا کہ مادہ غذائی کو اپنی جڑوں اور ٹہنیوں اور پتوں سے جب چاہیں جذب کریں اور جب چاہیں جذب نہ کریں غرض کہ جو آثار جس جسم میں بوجہ ترکیب عناصر پیدا ہوتے ہیں وہ آثار اس جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتے اور اس جسم کے اختیار میں یہ بات نہیں ہوتی کہ جب چاہے ان آثار کو ظاہر ہونے دے اور جب چاہے ان کو ظاہر نہ ہونے دے۔

اس کا ثبوت زیادہ تر اس قسم کی نباتات پر غور کرنے سے بخوبی حاصل ہوتا ہے جس کو جاندار نبات خیال کیا جاتا ہے۔ ایک درخت جو چھوئی موئی یا لجائی کے نام سے مشہور ہے۔ صرف چھونے سے اس کے پتے سکڑ جاتے ہیں اور ٹہنی گر پڑتی ہے اور تھوڑی دیر کے بعد پھر پتے کشادہ اور ٹہنی اپنی اصلی حالت پر آ جاتی ہے امریکہ میں ایک اور درخت پایا گیا ہے جس کو ندبنہ کہتے ہیں اس کے پھول کی پنکھڑیوں جب مکھی یا بھنگا آ کر بیٹھتا ہے تو پنکھڑیاں بند ہو جاتی ہیں اور اس جانور کو پکڑ لیتی ہیں یہاں تک کہ وہ مر جاتا ہے مگر ان سے یہ کبھی نہیں ہوتا کہ اس کو چھوئیں اور پتے نہ سکڑیں اور ٹہنی نہ گرے یا مکھی یا اس پھول کی پنکھڑی پر بیٹھے اور وہ اس کو نہ پکڑ لے۔

بعض پانی کی نباتات ایسی معلوم ہوتی ہے جن پر شبہ حرکت ارادی کا پیدا ہوتا ہے چناں چہ ایک قسم کی نبات تاگے کی مانند ہے وہ ایک دوسرے سے ملنے کو حرکت کرتی ہے تا کہ ان سے ملنے سے پیدائش ان کی ہو مگر یہ کیفیت صرف قوت جاذبہ سے بھی پیدا ہوتی ہے اس پر حرکت ارادی کا اطلاق نہایت مشتبہ ہے خصوصاً جب کہ وہ پانی پر تیرتی ہیں۔

پانی میں پیدا ہونے والی ایک اور نبات ہے جب وہ اس نبات سے جس سے پیدا ہوتی ہے علیحدہ ہوتی ہے تو اور نبات کے پیدا کرنے پر مستعد رہتی ہے اور متحرک رہتی ہے اور

جب اس میں قوت حرکت ونمو جاتی رہتی ہے تو اس میں سے اسی قسم کی نبات پیدا ہوتی ہے مگر نہایت مشتبہ ہے کہ اس کی حرکت کو حرکت ارادی تصور کیا جاوے۔ اجتماع اور ترکیب عناصر سے تحرک پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور جب کہ وہ جسم پانی پر ہو تو اس کا تحرک اس کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر بھی لے جا سکتا ہے مگر اس پر حرکت ارادی کا اطلاق یقینی طور پر نہیں ہوسکتا۔

حیوان کے بعض افعال ایسے ہیں جو صرف ترکیب عناصر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ مثلاً ارادہ اور اختیار کہ جس کام کو چاہے کرے اور جس کو چاہے نہ کرے اگر کسی کام کے کرنے کا ارادہ صرف نتیجہ ترکیب عناصر کا ہوتا تو اس کا کرنا امر طبعی ہوتا اور اس لیے اس کا نہ کرنا امر خلاف طبع ہوتا جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ علاوہ اس کے حیوانات میں بہت سے ایسے انکشافات ہیں جن کا صرف ترکیب عناصر سے ہونا ناممکن ہے مثلاً حیوان کی آنکھ کا ترکیب عناصر اور ترتیب طبقات سے بنا اور اس میں ان چیزوں کی صورت کا جو اس کے سامنے ہوں شعاع کے سبب منقش ہونا یقینی امر ہے مگر اس کا ان اشیاء کو پہچاننا اور دوست و دشمن میں تمیز کرنا صرف ترکیب عناصر سے نہیں ہوسکتا۔ علاوہ اس کے خیال ایک ایسا امر ہے کہ کوئی دلیل اور کوئی ترکیب کیمیاوی کا اصول اس بات پر قائم نہیں ہوسکتا کہ صرف عناصر کی ترکیب کیمیاوی کا وہ نتیجہ ہے بلاشبہ صانع نے ان کاموں کے جدا جدا اعضاء بنائے ہیں جو عناصر کی ترکیب کیمیاوی سے بنے ہیں مگر کوئی دلیل نہیں ہے کہ صرف وہی علت تمام ان امور کے ہیں۔ غرضکہ یہ سب امور جن کو ہم ایک مختصر لفظ تعقل سے تعبیر کرتے ہیں صرف ترکیب کیمیاوی عناصر کا نتیجہ نہیں ہے ہم عناصر میں فرداً فرداً کوئی ایسے آثار نہیں پاتے جس سے یہ امر ثابت ہو کہ عناصر میں تعقل اور اختیار ہے اور جب ان میں یہ صفت تو حالت ترکیب میں بھی وہ صفت ان سے پیدا نہیں ہوسکتی کیوں کہ اختیار اور عدم اختیار دو مخالف صفتیں ہیں اور

جو صفت کہ اجزاء میں نہیں ہے تو ان سے جو چیز کہ مرکب ہو اس میں بھی نہیں ہو سکتی یعنی کوئی جنس جو غیر جنس طبیعت اجزا ہو وہ اس شے میں جو ان اجزاء سے مرکب ہے حاصل نہیں ہوتی۔

جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بہت سے افعال حیوانات کے ایسے ہیں جو صرف عناصر معلومہ کی ترکیب کا نتیجہ نہیں ہیں تو ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حیوان میں کوئی ایسے شے ہے جو تعقل کا باعث ہے اور اس نتیجہ پر ہم لازمی طور پر پہنچتے ہیں اور اس لیے حیوانات میں اس شے کے ہونے کا لازمی طور پر یقین کرتے ہیں اور اسی شے کو جو وہ ہو ہم روح کہتے ہیں۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے مگر اس سوال کا جواب انسان کی فطرت سے باہر ہے انسان کی فطرت صرف اس قدر ہے کہ وہ اشیاء کے وجود کو ثابت کر سکتا ہے خواہ وہ اشیاء محسوس ہوں یا غیر محسوس مگر ان کی حقیقت کا جاننا اس کی فطرت سے خارج ہے کسی شے کی بھی حقیقت انسان نہیں جانتا ان اشیاء کی بھی حقیقت نہیں جانتا جو ہر دم اس کے سامنے یا اس کے استعمال میں ہیں مثلاً پانی، انسان یہ ثابت کر سکتا ہے کہ پانی موجود ہے مگر اس کی حقیقت نہیں بتا سکتا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کے اجزاء کی اگر اس میں ہوں تشریح کر سکتا ہے اور پھر ان اجزاء کی حقیقت نہیں بیان کر سکتا وہ کہہ سکتا ہے کہ پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن ہے جب پوچھو کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کیا چیز ہے تو اس کی حقیقت نہیں بتا سکتا پس جب کہ انسان ان چیزوں کی حقیقت نہیں جان سکتا جو اس قدر عام ہیں اگر وہ روح کی ماہیت بھی بعد اس کے کہ اس کے وجود کو ثابت کر چکا ہے نہیں بیان کر سکتا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

جو چیز کہ ہمارے تجربہ سے خارج ہے جیسے کہ روح اس کی نسبت بجز اس کے کہ دلیل

یا قیاس سے کوئی امر کہیں حسب مقتضائے فطرت انسانی اور کچھ کر نہیں سکتے۔ مگر جب ہم کو اس کا وجود حیوانات میں ثابت ہوا ہے اور وہ ایسا وجود ہے کہ جس سے تمام افعال جو حیوانی افعال میں اعلیٰ ترین افعال بلکہ مخصوص بالحیوانات ہیں۔ اسی کے سبب سے ہیں تو ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ضرور ہے کہ وہ ایک شے الطف اور جوہر قدیم بالذات ہو اور اسی لیے ہم روح کو ایک جسم لطیف جوہر قدیم بالذات تسلیم کرتے ہیں۔ کیوں کہ ہم کو یہ بات ثابت نہیں ہوئی ہے کہ کوئی اور جسم بطور جوہر کے موجود ہے اور روح اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ ہم کو صرف روح کا وجود ثابت ہوا ہے بغیر وجود کسی دوسرے وجود کے اور اس لیے لازم ہے کہ اس کو جوہر تسلیم کیا جاوے نہ عرض۔

مذہب اسلام نے روح کا موجود ہونا بیان کیا مگر اس کی حقیقت بیان ہنیں کی خدا تعالیٰ کے اس قول کی نسبت کہ

"قل الروح من امر ربی"

علماء نے دو قسم کی گفتگو کی ہے۔ بعضوں کی رائے ہے کہ حقیقت روح سے بحث کرنا جائز نہیں رکھا گیا ہے اور بعضوں کی یہ رائے ہے کہ روح کے قدیم یا حادث یعنی مخلوق ہونے کی نسبت جو مباحثہ تھا اس کا جواب ہے۔ بہر حال اس سے کوئی مطلب سمجھا جاوے مگر جو تفصیل ہ ہم نے اوپر بیان کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت روح کا جاننا بلکہ ہر ایک شے کی حقیقت کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے۔ قرآن مجید تمام ان چیزوں کی حقیقت کے بیان سے جن کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے انکار کرتا ہے۔ اسی طرح حقیقت روح کو بھی بیان نہیں کیا۔ عام چیزوں کی نسبت کثرت استعمال و مشاہدہ کے باعث لوگوں کا خیال کم تر رجوع ہوتا ہے حالاں کہ وہ ان تمام چیزوں کی حقیقت بھی کچھ نہیں جانتے اگر وہ لوگ جنھوں نے روح کی نسبت سوال کیا تھا پانی اور مٹی کی نسبت سوال کرتے تو خدا تعالیٰ یہی

فرماتا کہ

"یسئلونک عن الماء والطین قل الماء و الطین من امر ربی"

غرض کہ ماہیت اشیاء کا جاننا انسانی فطرت سے خارج ہے۔

جب کہ ہم روح کو ایک جوہر تسلیم کرتے ہیں تو اس کے مادی یا غیر مادی ہونے پر بحث پیش آتی ہے مگر جب کہ ہم کو اس کی ماہیت کا جاننا ناممکن ہے تو درحقیقت یہ قرار دینا بھی کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی ناممکن ہے۔ دنیا میں بہت سی چیزیں موجود ہیں جو باوجود اس کے کہ وہ محسوس بھی ہوتی ہیں اور ان کے مادی یا غیر مادی ہونے کی نسبت فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ مثلاً ہم ایک شیشے کے پیئے کے ذریعہ سے الیکٹری سٹی یعنی بجلی نکالتے ہیں اور وہ نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ٹھوس اجسام میں سرایت کر جاتی ہے۔ انسان کے بدن سے گزر جاتی ہے۔ بعض ترکیبوں سے ایک بوتل میں یا انسان کے بدن میں محبوس ہو جاتی ہے۔ بعض ٹھوس اجسام ایسے ہیں جن میں نفوذ نہیں کر سکتی مگر اس کی ماہیت کا اور یہ کہ وہ شے مادی ہے یا غیر مادی تصفیہ نہیں ہوسکتا طرفین کی دلیلیں شبہ سے خالی نہیں، یہی حال روح کے مادی یا غیر مادی قرار دینے کا ہے لیکن اگر وہ کسی قسم کے مادہ کی ہو یا ہم اس کو کسی قسم کی مادی تسلیم کر لیں تو کوئی نقصان یا مشکل پیش نہیں آتی۔ البتہ اس قدر ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن اقسام مادوں سے ہم واقف ہیں اس کا مادہ ان اقسام کے مادوں سے نہیں ہے کیوں کہ ان سے منفرداً یا مجموعاً ان افعال کا صادر ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جو افعال کہ روح سے صادر ہوتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ البالغہ میں لکھا ہے کہ تمام حیوانات میں بہ سبب اختلاط اخلاط کے قلب میں بخار لطیف پیدا ہوتا ہے جس کو حرارت غریزی کہتے ہیں اسی سے حیوان کی زندگی ہے جب تک وہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ حیوان زندہ رہتا ہے جب اس کا پیدا ہونا بند

ہو جاتا ہے حیوان مر جاتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے گلاب کے پھول میں نمی یا کوئلے میں آگ (اس زمانہ کے موافق ٹھیک مثال یہ ہے کہ جیسے اجسام میں الیکٹری سٹی) مگر یہ بخار متولدہ من الاخلاط روح نہیں ہے بلکہ یہ بخار جس کو وہ نسمہ قرار دیتے ہیں روح کا مرکب ہے اور روح کو اس سے متعلق ہونے کے لیے مادہ ہے پس روح اس نسمہ سے متعلق ہوتی ہے اور بذریعہ اس نسمہ کے جسم سے۔

اس دعوے کے دلیل وہ یہ لاتے ہیں کہ ہم ایک بچہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ جوان ہوتا ہے اور بڈھا ہوتا ہے اور اس کے بدن کے اخلاط اور وہ روح یعنی نسمہ جوان اخلاط سے پیدا ہوتی ہے اور ہزاروں دفعہ بدلتے رہتے ہیں۔ وہ بچہ چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہو جاتا ہے کبھی گورا رنگ نکلتا ہے کبھی کالا پڑ جاتا ہے۔ جاہل ہوتا ہے پھر عالم ہو جاتا ہے اسی طرح بہت سے اوصاف بدلتے رہتے ہیں مگر وہ وہی رہتا ہے جو تھا۔ اگر کسی شخص میں ہم ان اوصاف کے بقا کا یقین نہ کریں تو بھی اس شخص کے بقا کا یقین کرتے ہیں پس وہ شخص اس کے سوا ہے اور جو چیز کہ اس کے سبب سے یہ ہے وہ نہ روح ہے یعنی نسمہ اور نہ یہ تشخصات ہیں جو ابتداً خیال میں آتے ہیں بلکہ وہ حقیقی روح ہے۔ وہ چھوٹے کے ساتھ بھی اسی طرح ہے جیسے کہ بڑے کے ساتھ ہے۔ کالے کے ساتھ بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ گورے کے ساتھ ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً) غرض کہ جس قدر غور کی جاوے حیوان میں علاوہ عناصر مرکبہ کے اور جو نتیجہ اس ترکیب سے ہوتا ہے ایک اور شے بھی پائی جاتی ہے جس سے ارادہ اور تعقل اور ایجاد اور ترقی مراتب تعقل میں صادر ہوتی ہے اور اسی شے کو ہم روح کہتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

المسئلة الثانية

روح الانسان و ساير الحيوانات من جنس واحد

بے شک میں اس بات کا قائل ہوں کہ انسان میں اور تمام حیوانات میں ایک ہی سی روح ہے۔ انسان میں بہ سبب ترکیب اخلاط کے ایک قسم کی روح حیوانی پیدا ہوتی ہے جس کو نسمہ سے تعبیر کیا ہے اور روح حقیقی جو

"ما نحن فیه"

ہے اس سے متعلق ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام حیوانات میں بھی ترکیب اخلاط سے روح حیوانی پیدا ہوتی ہے ہم حیوانات میں بھی تعقل اور ارادہ پاتے ہیں پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ان میں بھی روح کا ہونا تسلیم نہ کریں اور کوئی دلیل ہمارے پاس ایسی نہیں ہے جس سے ہم انسان کی روح کو اور جنس سے اور حیوانات کی روح کو اور جنس سے قرار دیں سکیں اور اس لیے ہم انسان میں اور حیوانات میں ایک ہی جنس کی روح کے ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

المسئلۃ الثالثۃ

لم یصدر من سائیر الحیوانات ما یصدر من الانسان و لم احدھما مکلف و الاخر غیر مکلف

جب کہ ہم نے روح کو سبب تعقل وارادہ تسلیم کیا ہے تو اس سے ضرور لازم آتا ہے کہ روح فی نفسہ مدرک وذی ارادہ اور مصدر افعال ہے مگر یہ بات ثابت نہیں ہوہی کہ جب کہ وہ مجرد نسمہ سے اور نسمہ مجرد جسم سے ہو تب بھی اس سے افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً ہم کسی درخت کے تخم کو خیال کریں کہ اس میں مادہ ٹہنیوں اور پتوں اور پھلوں کا موجود ہے مگر حالت موجودہ میں اس سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح روح میں تعقل اور مادہ موجود ہے الا جب تک کہ اس کا تعلق نسمہ سے اور نسمہ کا تعلق بدن سے نہ ہو اس سے وہ افعال صادر نہیں ہو سکتے۔ صدور افعال کے لیے جسم کی ضرورت ہے پس اس جسم کی جس قسم کی بناوٹ ہوگی اسی قسم کے افعال اس سے صادر ہوں گے۔ اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے دخان اور دخانی کل۔ دخانی کل کے تمام پرزوں کو حرکت دینے والی صرف ایک چیز ہے یعنی دخان مگر جس قسم کے پرزے بنائے گئے ہیں اسی قسم کے افعال ان سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح

گوانسان اور حیوان میں ایک جنس کی روح ہے مگر ہر ایک سے بقتضائے اس کی صورت نوعیہ کے افعال صادر ہوتے ہیں انسان کے اعضا کی بناوٹ میں بھی ایک دوسرے سے کچھ فرق ہے اور یہی سبب ہے کہ بعض انسانوں سے ایسے افعال صادر ہوتے ہیں جو دوسرے سے صادر ہونے ممکن نہیں ہیں۔ایک کی آواز نہایت دل کش ہے دوسرے کی نہایت مہیب نہ وہ اپنی آواز کو مہیب کرسکتا ہے اور نہ یہ اپنی آواز کو دل کش بنا سکتا ہے۔ایک کے دماغ کی بناوٹ علوم دقیقہ کے ایجاد کرنے کے لائق ہے۔دوسرے کے دماغ کی بناوٹ عام بات کے سمجھنے کے بھی لائق نہیں۔پس روح سے افعال مطابق بناوٹ اس جسم کے صادر ہوتے ہیں جن سے وہ متعلق ہے اور یہی سبب ہے کہ جو کچھ انسان کرسکتا ہے وہ حیوان نہیں کرسکتے؛ بلکہ بہت سے ایسے امر میں کہ ایک انسان کرسکتا ہے دوسرا انسان نہیں کرسکتا اور جو حیوان کر سکتا ہے وہ انسان نہیں کرسکتا پس یہ تفاوت ان آلات کا ہے جن کے وسیلہ سے افعال روح کے صادر ہوتے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بناوٹ اس قسم کی ہے کہ اس سے نہایت محدود افعال صادر ہوسکتے ہیں اور وہ بھی اکثر ایسے ہیں جو ان کی زندگی کے لیے ضرور ہیں اور اس تمام نوع کے ایک ہی قسم کے افعال ہوتے ہیں اور قریباً وہ سب افعال ایسے ہوتے ہیں کہ بلاتعلیم واکتساب ان کو حاصل ہوجاتے ہیں۔ان سے کوہی افعال ایسے صادر نہیں ہوسکتے جن سے روح کی ترقی یا تنزل کو کچھ تعلق ہو اور ان سے روح کو اکتساب سعادت یا شقاوت حاصل ہو اور اسی سبب سے وہ مکلّف نہیں ہیں برخلاف انسان کے کہ اس کی بناوٹ ایسی ہے جس سے افعال غیر محدود صادر ہوسکتے ہیں ان میں ترقی ہوسکتی ہے ان میں تنزل آجاتا ہے ایک انسان سے کسی قسم کے ایک سی قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں وہ علوم عقلیہ اور الٰہیہ کا انکشاف کرسکتا ہے اس کے ادراکات اور انکشافات کی کوئی حد نہیں ہے۔اس سے ایسے

افعال صادر ہوتے ہیں جو روح کے لیے باعث اکتساب سعادت یا شقاوت ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ مکلّف ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

المسئلۃ الرابعۃ

ان الملروح اکتساب سعادۃ وشقاوۃ

یہ مسئلہ بلاشبہ نہایت دقیق مسئلہ ہے اس کے ثبوت کے لیے عینی دلیل کا ہونا قانون قدرت کے برخلاف ہے مگر اس کے لیے ایسی قیاسی دلیلیں موجود ہیں جو اس بات پر یقین دلاسکتی ہیں کہ روح سعادت یا شقاوت کا اکتساب کرتی ہے۔

یہ امر تسلیم ہو چکا ہے کہ تعقل اور ارادہ روح کا خاصہ ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ان چیزوں کو اکتساب کرتا ہے جو اس میں پہلے نہ تھیں وہ جاہل ہوتا ہے پھر علوم کا اکتساب کر کے عالم ہو جاتا ہے وہ حقائق اشیاء کو جہاں تک کہ ان کا جاننا قانون قدرت کی رو سے ممکن ہے نہیں جانتا پھر تجربہ اور تحقیقات سے ان کا اکتساب کر لیتا ہے۔ جب کہ وہ پیدا ہوا تھا اس کے خیالات بالکل سادے حیوان کے مانند تھے رفتہ رفتہ وہ مختلف باتوں کو اکتساب کرتا جاتا ہے جس سوسائٹی میں وہ پرورش پاتا ہے اس کی تمام مادی وغیر مادی عادتیں اور خیالات کو اکتساب لیتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان بعض دفعہ نہایت نجس اور ناپاک میلا کچیلا سور کی مانند زندگی اختیار کرتا ہے اور کبھی نہایت صفائی اور ستھرائی اور اجلے پنے سے زندگی بسر کرتا ہے۔

یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کبھی اس میں نہایت سفاک اور بے رحم عادتیں ہوتی ہیں وہ

خونخوار ہوتا ہے مردم آزاری کرتا ہے تمام قوائے بہیمہ اس پر ایسا غلبہ کرتے ہیں کہ وہ ایک حیوان درندہ بصورت انسان ہو جاتا ہے۔ کبھی اس میں ایسی صلاحیت اور نیکی رحم اور تواضع، بردباری اور سب ے ساتھ محبت و ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ کہ ایک فرشتہ بصورت انسان دکھائی دیتا ہے ان تمام فضائل و رزائل کو وہی شے اکتساب کرتی ہے جس کا خاصہ تعقل و ارادہ ہے یعنی روح کیوں کہ انسان کا جسم اور تمام اعضائے اندرونی تو برابر تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ تعقل و ارادہ ان اعضاء کا خاصہ تھا یہ ایسی واضح دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روح سعادت یا شقاوت کا اکتساب کرتی ہے اور اس کی حالت بمناسبت اس کے جس کا اس نے اکتساب کیا ہے تبدیل ہو جاتی ہے۔

فسعید ان اکتسب سعادۃ و شقی ان اکتسب شقاوۃ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

المسئلۃ الخامسۃ

ان للانسان موت فما حقیقۃ الموت و للروح بقاء بعد مفارقۃ الابدان

امید ہے کہ ہم اور ہمارے اس مضمون کے پڑھنے والے ضرور ایک دن اس کی واقعی حقیقت سے واقف ہونے والے ہس مگر اس زندگی میں جس قدر کہ موت کا حال معلوم ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اخلاط کے تغیر یا کسی ایسے عضو میں نقصان پہنچنے کے سبب جس سے ان بخارات کی تولید یا بقا کو زیادہ تعلق ہے جو ترکیب اخلاط سے پیدا ہوتے ہیں اور جن کو نسمہ سے تعبیر کیا ہے ان کی تولید موقوف ہو جاتی ہے اور موجودہ مضمحل ہو جاتے ہیں اس وقت انسان یا حیوان مر جاتا ہے اور روح جس کو ابدان سے تعلق اسی نسمہ کے سبب سے تھا جسم سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔

مگر غور طلب یہ بات ہے کہ جس قدر زمانہ تک روح کو نسمہ سے مصاحبت رہی ہے اس سے کچھ تاثر روح میں ہوتا ہے یا نہیں اور اگر ہوتا ہے تو بعد مفارقت ابدان وہ تاثر اس میں باقی رہتا ہے یا نہیں۔ ہم دنیا میں دیکھتے ہیں کہ تمام اجسام لطیف جب آپس میں ملتے ہیں تو ایک اور قسم کا جسم حاصل کر لیتے ہیں۔ اگر کیمیاوی ترکیب پر خیال کیا جاوے تو تمام اجسام سخت سے سخت و ثقیل سے ثقیل کی ترکیب صرف اجسام لطیف ہوا ہی سے ہے جن کو علم

کیمیا میں گیاس یا بخارات سے تعبیر کیا ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ روح کو نسمہ کے ساتھ ملنے سے تاثر نہ ہوا ہو اور اس نے کوہی جسم جو اس کے پہلے جسم سے کسی امر میں مختلف ہو حاصل نہ کیا ہو۔ اس کے تسلیم کے بعد کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ بدن سے مفارقت کرنے کے بعد پھر فی الفور روح کا وہ جسم بھی جو اس نے نسمہ کی مصاحبت سے حاصل کیا ہے تحلیل ہو جاوے۔ نتیجہ اس تقریر کا یہ ہے کہ روح نسمہ کی مصاحبت سے ایک اور جسم لطیف حاصل کرتی ہے اور وہ جسم روح نسمہ سے ترکیب پایا ہوا ہوتا ہے اور بدن سے مفارقت کرنے کے بعد بھی وہ جسم علی حالہ باقی رہتا ہے گو بعد کو روح کا کسی وقت نسمہ سے علیحدہ ہو جانا بھی ممکن ہو کیوں کہ جن اسباب سے وہ جسم لطیف آپس میں مل کر ایک نیا جسم پیدا کرتے ہیں وہ دیگر اسباب سے تحلیل بھی ہو جاتے ہیں۔ یعنی ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہو جاتے یں پس یہی حال روح و نسمہ کا ہوتا ہے۔ ہوا میں پھولوں کے اجزائے لطیف ملنے سے تمام ہوا خوشبودار اور غلیظ چیزوں کے اجزائے رقیق ملنے سے بدبودار ہو جاتی ہے اور پھر وہ اجزا تحلیل ہو جاتے ہیں اور ہوا علی حالہ صاف رہ جاتی ہے۔ اسی طرح وہ اجسام جو ترکیب کیمیاوی سے مرکب ہیں دیگر اسباب و تاثرات سے تحلیل ہو جاتے ہیں پس روح و نسمہ میں ترکیب کیمیاوی ہوئی ہو یا غیر کیمیاوی اس کا تحلیل ہونا ممکن ہے۔

جب روح کو ایک جسم لطیف جوہر مستقل بالذات تسلیم کیا جاوے جیسا کہ ہم نے تسلیم کیا ہے تو اس کا فنا ہونا محالات سے ہے تمام چیزیں جو دنیا میں موجود ہیں کوئی بھی ان میں سے معدوم نہیں ہوتی صرف تبدیل صورت ہوتی ہے پانی آگ سے یا دھوپ کی تیزی سے خشک ہو جاتا ہے مگر معدوم نہیں ہوتا صرف صورت کی تبدیلی ہوتی ہے۔ آکسیجن اور ہائیڈروجن علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں آکسیجن آکسیجن میں ہائیڈروجن ہائیڈروجن میں مل جاتی ہے اور ایک ذرہ برابر بھی کوئی چیز معدوم نہیں ہوتی پس روح کے معدوم ہونے کی کوئی

وجہ نہیں ہے غایت ما فی الباب یہ ہے کہ جب تمام اشیائے موجود میں تبدیل صورت ہوتی رہتی ہے تو روح میں بھی تبدیل صورت ہوتی ہوگی اس کی امتناع پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ مگر اس کے تسلیم کر لینے سے کوئی مشکل مذہب اسلام میں پیش نہیں آتی بلکہ بعض خیالات کی جو اہل اسلام میں مروج ہیں اور میری تحقیق میں ان کی بنا کسی معتبر سند پر نہیں ہے تائید ہوتی ہے۔ غرض کہ روح کے وجود کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس کے بقا کا تسلیم کرنا بھی لازم آتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

المسئلة السادسة

ان سلمنا البقاء للروح فما حقبقة البعث و الحشر و النشر

بعث وحشر ونشر کی حقیقت بیان کرنے سے پہلے یہ بیان رنا چاہیے کہ قیامت کے دن کائنات کا کیا حال ہوگا اور قرآن مجید میں اس کی نسبت کیا بیان ہوا ہے اور اس کا مطلب کیا ہے اس لیے اولاً ہم قیامت کا ذکر کرتے ہیں۔

قیامت کے دن کائنات کا جو حال ہوگا وہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیتوں میں مذکور ہے۔

ا. یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا للہ الواحد القھار (۱۴ سورہ ابراھیم ۴۹)

ا۔ اس دن بدل دی جاوے گی زمین سوائے اس زمین کے اور بدل دئے جاوے گی زمین سوائے اس زمین کے اور بدل دئے جاویں گے آسمان اور حاضر ہوں گے سامنے خدائے واحد قہار کے۔

---

۲. یوم تکون السماء کالمھل و تکون الجبال کالعھن (۷۰ سورۃ المعارج ۸ و ۹)

۲۔جس دن ہوگا آسمان تیل کی تلچھٹ کی مانند اور ہوویں
گے پہاڑ رنگ برنگ کے اون کی مانند

---

۳. یوم یکون الناس کالفراش المبثوث و تکون الجبال کالعهن المنفوش (۱۰۱ سورة القارعه ۳ و ۴)

۳۔جس دن ہوجاویں گے آدمی پراگندہ ٹڈیوں کی مانند اور
ہوجاویں گے پہاڑ رنگ برنگ کی دھنی ہوئی اون کی مانند۔

---

۴. کلا اذا دکت الارض دکا دکا و جاء ربک و الملک صفاً صفاً (۸۹ سورة الفجر ۲۲. ۲۳)

۴۔جس وقت توڑی جاوے گی زمین ریزہ ریزہ اور آوے گا
تیرا پروردگار اور فرشتے صف کے صف۔

---

۵. و اذا نفخ فی الصور نفخة واحدة و حملت الارض و الجبال فدکتا دکته واحدة فیومئذ وقعت الواقعة و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه و الملک علی ارجائها و یحمل عرش ربک یومئذ ثمانیه. (۶۹ سورة الحاقه. ۱۷)

۵۔پھر جب پھونکا جاوے گا صور میں ایک دفعہ کا پھونکنا اور
اٹھائی جاوے گی زمین اور پہاڑ پھر توڑے جاویں گے ایک دفعہ کے
توڑنے سے پھر اس دن ہو پڑے گی ہونے والی (یعنی قیامت) اور
پھٹ جاوے گا آسمان پھر وہ اس دن ہوجاوے گا ڈھیلا اور فرشتے
ہوں گے اس کے کناروں پر اور اٹھاویں گے تیرے پروردگار کے
عرش کو ان کے اوپر اس دن آٹھ۔

٦ . يوم ترجف الارض و الجبال و كانت الجبال كثيباً مهيلا. (ورة المزمل ۱۴)

٦۔اس دن کہ کانپے گی زمین اور پہاڑ اور ہوجاویں گے پہاڑ ٹیلے بھر بھری ریت کے۔

۷ . يوما يجعل الولد ان شيبا نٰ لسماء منفطربه. (سورة مزمل ۱۷ و ۱۸)

۷۔وہ دن کہ کردے گا لڑکوں کو بڈھا آسمان پھٹ گیا ہوگا اس دن میں۔

۸ . ان يوم الفصل كان ميقاتا يوم ينفخ فى الصور فتاتون افواجا و فتحت السماء فكانت ابوابا و سيرت الجبال فكانت سرابا. (۷۸ سورة النباء ۱۷ . ۲۰)

۸۔بے شک فیصلہ کے دن کا وقت مقرر ہے جس دن پھونکا جاوے گا صور میں تو تم آؤ گے گروہ گروہ اور کھولا جاوے گا آسمان اور وہ ہو جاوے گا دروازے دروازے اور چلائے جاویں گے پہاڑ پھر ہوجاویں گے چمکتی ریت کی مانند۔

۹ . و اذ السماء انشقت و اذنت لربها و حقت ما فيها و تخلت و اذنت لربها و حقت. (۸۴ سورة انشقاق ۱ –۵)

۹۔جس وقت کہ آسمان پھٹ جاوے گا اور کان لگائے رہے گا اپنے پروردگار کے (حکم پر) اور وہ اسی لائق ہے اور جب کہ زمین پھیلائی جاوے گی اور ڈال دے گی جو کچھ اس میں ہے اور خالی ہو

جاوے گی اور کان لگائے رہے گی اپنے پروردگار (کے حکم) پر اور وہ
اسی لائق ہے۔

---

١٠ . فاذا انشقت السماء فکانت وردة کالدھان. (٥٥- سورة الرحمن، ٣٧)

١٠۔ پھر جب پھٹ جاوے گا آسمان تو ہوگا سرخ لعل رنگے
ہوئے چمڑے کی مانند۔

---

١١ . اذالسماء انفطرت و اذا الکواکب انتثرت و اذالبحار فجرت و اذا القبور بعثرت علمت نفس ما قدمت و اخرت. (٨٢- سورة انفطار، ١-٥)

١١۔ جب کہ آسمان پھٹ جاوے گا اور جب کہ تارے جھڑ
پڑھیں گے اور جب کہ سمندر پھوٹ بہیں گے اور جب کہ قبریں
پھاڑی جاویں گی جان لے گی ہر جان جو کچھ آگے بھیجا ہے اور پیچھے
چھوڑا ہے۔

---

١٢ . و اذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت و اذا الجبال سیرت و اذا العشار عطلت و اذا الوحوش حشرت و اذا البحار شجرت و اذا النفوس زوجت و اذا لمؤدة سئلت بای ذنب قتلت و اذا الصحف نشرت و اذا السماء کشطت و اذا لجحیم سعرت و اذا الجنة ازلفت علمت نفس ما احضرت. (٨١- سورة التکویر. ١ - ١٤)

١٢۔ جب کہ سورج لپیٹا جاوے گا اور جب کہ تارے
دھندلے ہو جاویں گے اور جب کہ پہاڑ چلائے جاویں گے اور

جب کہ دس مہینے کی گابھن اونٹنی بیکار چھٹی رہیگی اور جب ہ وحشی جانور (آدمیوں کے ساتھ اکٹھے کیے جاویں گے اور جب کہ سمندر آگ کی مانند بھڑکائے جاویں گے اور جب کہ جانیں جوڑا جوڑا کی جاویں گی اور جب کہ زندہ گاڑی ہوئی لڑکی پوچھی جاوے گی کہ کس گناہ کے بدلے وہ ماری گئی اور جب کہ اعمال نامے کھولے جاویں گے اور جب کہ آسمان کی کھال کھینچی جاوے گی اور جس وقت دوزخ دھکائے جاویں گے اور بہشت پاس لائے جاویں گے جان لے گی ہر جان کہ کیا حاضر لائی ہے۔

---

۱۳ . اذا رجت الارض رجاً و بست الجبال بسا فكانت هباء منبثاً (۵۶– سورة الواقعه– ۴–۶)

۱۳۔ جب کہ ہلائی جاوے گی زمین زور کے ہلانے سے اور ذرہ ذرہ کیے جاویں گے پہاڑ بہت چھوٹے چھوٹے ذرہ پھر ہو جاویں گے پھیلے ہوئے غبار کی مانند۔

---

۱۴ . و ما قدروا الله حق قدره و الارض جميعا قبضة يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه سبحانه، و تعالىٰ عما يشركون و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرىٰ فاذا هم قياما ينظرون و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الكتاب وجئى بالنبيين و الشهداء و قضى بينهم بالحق و هم لا يظلمون. (۳۹– سورة زمر– ۶۷– ۶۹)

۱۴۔ اور نہیں قدر کی انہوں نے اللہ کی حق اس کی قدر کرنے کا

اور ساری زمین اس کی مٹھی میں ہوگی قیامت کے دن اور آسمان لپٹے ہوئے ہوں گے اس کے دائیں ہاتھ پر پاک ہے وہ اور برتے ہے اس سے کہ اس کا شریک؟؟؟؟؟؟ ہیں اور پھونکا جاوے اصور میں پھر بیہوش ہو جاوے گا جو آسمانوں میں ہے مگر جس کو چاہے خدا۔ پھر پھونکا جاوے گا صور میں دوسری دفعہ یکا یک وہ کھڑے ہوئے ہوں گے دیکھتے اور روشن ہو جاوے گی زمین اپنے پروردگار ے نور سے اور رکھی جاویگی کتاب اور حاضر کیا جاوے گا۔ پیغمبروں کو اور گواہوں کو اور فیصلہ کیا جاوے گا ان میں (یعنی لوگوں میں) ساتھ حق کے اور وہ نہ ظلم کیے جاوینگے۔

---

۱۵. یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس ھذا عذاب الیم.
(۴۴- سورہ خان ۹ و ۱۰)

۱۵۔ جس دن آوے گا آسمان دھواں ہو کر ڈھانک لے گا لوگوں کو کہ یہ ہے عذاب دکھ دینے والا۔

---

۱۶. و یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السموات و من فی الارض الا من شاء اللہ و کل اتوہ داخرین و تری الجبال تحسبھا جامدۃ و ھی تمر مر السحاب- (۲۷ سورۃ نمل ۸۹ و ۹۰)

۱۶۔ جس دن پھونکا جاوے گا صور میں تو گھبرا جاویا جو کوئی آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں مگر جس کو چاہے اللہ اور ہر ایک اس کے سامنے آوینگے ذلیل ہو کر اور تو دیکھے گا پہاڑوں کو (جن کو) تو سمجھتا ہے جمے ہوئے کہ وہ چلے جاتے ہیں بادل کے چلنے کی مانند۔

١٧ . یوم تمور السماء مورا و تسیر الجبال سیرا (٥٢– سورة الطور. ٩)

١٧۔جس دن پھٹ جاویگا آسمان اچھی طرح کے پھٹنے سے
اور چلنے لگیں گے پہاڑ ایک قسم کے چلنے سے۔

١٨ . فا ذا النجوم طمست و اذا السماء فرجت و اذالجبال نسفبت)٧٧ سورہ مرسلات ٨– ١٠)

١٨۔ جب کہ تارے بے نور کئے جاویں گے۔ جب کہ
آسمان پھارے جاویں گے اور جب کہ پہاڑ ریزہ ریزہ کیے جاویں
گے۔

١٩ . اذا زلزلت الارض زلزا لھا و اخرجت الارض اثقالھا. (٩٩– سورة الزلزله– ١ و ٢)

١٩۔جب کہ زمین ہلائی جاوے گی اپنے ہلنے سے اور نکالے
گی زمین اپنے بوجھ۔

٢٠ . کل من علیھا فان و یبقیٰ وجه ربک ذوالجلال و الاکرام. (٥٥– سورة الرحمان ٢٦ و ٢٧)

٢٠۔جو کوئی زمین پر ہے فنا ہونے والا ہے اور باقی رہے گی
ذات تیرے پروردگار بزرگی والے اور اکرام والے کی۔

اب دیکھنا چاہیے کہ ان آیتوں میں نسبت کائنات موجودہ کے کیا بیان ہوا ہے۔
زمین کی نسبت بیان ہوا ہے کہ بدل دی جاوے گی زمین سوائے اس زمین کے اور یہ بیان ہے کہ زمین ریزہ ریزہ کردی جاوے گی صور پھونکنے کے ساتھ زمین اٹھائی جاوے گی

اور ایک دفعہ میں توڑ دی جاوے گی۔ قیامت کے دن زمین کپکپائی اور ہلائی جاوے گی۔ قیامت میں زمین خدا کی مٹھی میں ہوگی۔ زمین کھینچی جاوے گی یا پھیلائی جاوے گی اور جو کچھ اس میں ہے وہ ڈال دے گی اور خالی ہو جاوے گی۔

پہاڑون کی نسبت بیان ہوا ہے کہ وہ رنگ برنگ کی دھنی ہوئی اون کے مانند ہو جاویں گے۔ صور پھوکنے پر پہاڑ اٹھائے جاویں گے اور توڑ دیے جاویں گے وہ ہلا دئے جاویں گے اور بھربھری ریت کے ٹیلے کی مانند ہو جاویں گے۔ وہ ذرہ ذرہ کیے جاویں گے اور غبار کی مانند ہو جاویں گے۔ وہ جمے ہوئے دکھائی دیتے ہیں وہ بادلوں کی طرح چلے جاتے ہوں گے یا ایک طرح کے چلنے سے چلتے ہوں گے وہ سراب یعنی چمکتے ہوئے ریت کی مانند ہو جاویں گے۔

سمندر کی نسبت بیان ہوا ہے کہ آگ کی مانند بھڑکائے جاویں گے۔ اپنی جگہ سے پھوٹ بہیں گے۔

آسمانوں کی نسبت بیان ہوا ہے کہ آسمان بدل دیے جاویں گے سوائے ان آسمانوں کے۔ وہ تیل کی تلچھٹ کی مانند ہو جاویں گے وہ پھٹ جاویں گے سرخ رنگے ہوئے چمڑے کی مانند ہوں گے اور ڈھیلے وسست پڑ جاویں گے اور دروازے دروازے کی مانند ہو جاویں گے وہ خدا کے دائیں ہاتھ پر لپیٹ لیے جاویں گے وہ دھوئیں کی مانند ظاہر ہوں گے وہ پھٹ جاویں گے اور ایک طرح کے چلنے سے چلیں گے ان کی کھال کھینچی جاوے گی۔

سورج اور تاروں کی نسبت بیان ہوا ہے کہ سورج لپیٹ لیا جاوے گا تارے جھڑ جاویں گے اور ایک جگہ آیا ہے کہ تارے دھندلے ہو جاویں گے بے نور ہو جاویں گے۔

انسان اور نفوس کی نسبت بیان ہوا ہے کہ آدمی ٹڈیوں کی مانند پراگندہ ہو جاویں گے۔ لڑکے بڈذے ہو جاویں گے۔ آدمی یا روحیں فوج فوج آویں گے۔ وحشی جانور

آدمیوں کے ساتھ اکٹھے ہو جاویں گے۔

سورۂ رحمان میں کہا ہے کو جو کوئی زمین پر ہے فنا ہونے والا ہے اور پروردگار کی ذات باقی رہے گی۔

اب غور کرنا چاہیے کہ اگلے علماء نے ان آیتوں کی نسبت کیا کہا ہے اور کیا نتیجہ نکالا ہے۔ سورۂ ابراہیم میں جو یہ آیا ہے کہ قیامت میں زمیں آسمان بدل جاویں گے اس کی نسبت تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بدلنا دو طرح پر ہوسکتا ہے ایک اس طرح کہ اس شے کی ذات باقی رہے اور اس کی صفتیں بدل جاویں دوسرے اس طرح کہ اس شے کی ذات فنا ہو جاوے اور اس کی جگہ دوسری موجود ہو جاوے اس کے بعد تفسیر کبیر میں بموجب محاورہ عرب کے اس کی مثالیں لکھی ہیں ''تبدیل کے لفظ کا استعمال دونوں طرح پر ہوتا ہے اسی بناء پر ایک گروہ عالموں کی یہ رائے ہے کہ:

''ففی الایته قولان الاول ان المراد تبدیل الصفة لا تبدیل الذات قال ابن عباس رضی الله عنها هی تلک الارض الا انها تغیرت فی صفاتها فتسیر عن الارض جبالها و تفجر بحارها و ستوی فلا بری فیها عوج ولا امت. و روی ابو هریره رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم اله قال یبدل الله الارض غیر الارض فیبسطها و یمدها مدالادیم العکاظمی فلا تری فیها عو جا ولا امتا. و قوله والسموات ای تبدل السموات غیر السموات و هو کقوله علیه السلام لا یقبل مومن بکافر ولا ذو عهد فی عهده و المعنی ولا ذو عهد فی عهده بکافر و تبدیل السموات بانتسار کوا کبها و انفطارها و تکوبر شمسها و خسوف قمرها و کونها ابوابا و انها تارة تکون کالمهل و تارة تکون کالدهان. و القول الثانی ان المراده

تبدیل الذات قال ابن مسعود تبدل بارض کالفضة البیضاء النقیة لم یسفک علیھھا دم ولم تعمل علیھا خطیئة فھذا شرح القولین و من الناس من رجح القول الاول قال لان قولہ یوم تبدل الارض المراد وھذہ الارض و تبدیل صفة مضافة الیھا و عند حصول الصفة لابد و ان یکون الموصوف موجودا فلما کان الموصوف بالتبدل ھو ھذہ الارض وجب کون ھذہ الارض باقیة عند حصول ذالک التبدل ولا یمکن ان تکون ھذہ الارض باقیہ مع صفاتھا عند حصول ذالک التبدل والا متنع حصول التبدل فوجب ان یکون الباقی ھو الذات فثبت ان ھذہ الایة تقتضی کون الذات باقیہ و القائلون بھذا القول ھم اللذین یقولون عند قیام القیامة لا یعدم اللہ الذوات والا جسام و انما یعدم صفاتھا و احوالھا و اعلم انہ لا یبعدان یقال المراد من تبدیل الارض و السوات ھو انہ تعالیٰ بجعل الارض جھنم و یجعل السموات الجنة و الدلیل علیہ قولہ تعالیٰ کلاً ان کتاب الابرار لفی عیلین و قولہ کلاً ان کتاب الفجار لفی سجین. (تفسیر کبیر جلد ۴ صفحہ ۷۸).''

اس آیت میں تبدیل سے آسمان وزمین کی صفات کا تبدیل ہوجانا مراد ہے نہ ان کی ذات کا۔ ابن عباس نے فرمایا کہ زمین سے یہی مراد ہے مگر اس کی صفتیں تبدیل ہوجاویں گی پہاڑ زمین پر سے اڑ جاویں گے دریا پھوٹ نکلیں گے زمین ایسی برابر ہوجاوے گی کہ کہیں اونچا نیچا نہ دکھائی دے گا۔ حضرت ابو ہریرہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ خدا زمین کو بدل دے گا اور عکاظی چمڑے کی طرح اس کو پھیلا کر بچھائے گا کہیں اس میں اونچا نیچا نظر نہ آئے گا۔ خدا کا یہ قول

"والسموات"

اس کے بھی یہی معنیٰ ہیں کہ آسمان بدل کر اور اس طرح کا کر دیا جائے گا جیسا کہ اس حدیث کا مطلب ہے کہ مسلمان کافر کے بدلے نہیں مارا جائے گا اور نہ وہ کافر جس سے عہد و پیمان ہے عہد و پیمان کے زمانہ تک "یعنی وہ شخص بھی کافر کے بدلے نہ مارا جاوے گا جس سے معاہدہ ہو چکا ہے معاہدہ کے زمانہ تک آسمانوں کا بدلنا یوں ہوگا کہ ستارے متفرق ہو کر ٹوٹ پھوٹ جائیں گے آفتاب لپیٹ لیا جائے گا چاند دھندلا ہو جائے گا۔ آسمان میں درواوے ہو جاویں گے اور وہ کبھی تو تیل کی تلچھٹ کا سا ہوگا اور کبھی سرخ چمڑے کی مانند۔ دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ تبدیل سے آسمان و زمین کی ذات کا بدل جانا مراد ہے۔ ابن مسعود کہتے ہیں کہ یہ زمین بدل کر چمکتی ہوئی چاندی بن جاوے گی جس پر نہ کبھی خوں ریزی ہوئی ہے اور نہ کبھی اس پر گناہ کیا گیا ہے۔ بعضوں نے قول اول کو ترجیح دی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ آیت میں اسی زمین کی نسبت تبدیلی کا لفظ ہے اور چوں کہ تبدیل ایک صفت ہے تو ضرور ہے کہ اس کے تحقق کے وقت یہی موصوف یعنی یہی زمین موجود ہو یہ بھی ظاہر ہے کہ تبدل کے وقت زمین کی صفتیں تو موجود ہونے کی نہیں تو اب ذات ہی کا باقی رہنا آیت سے لازم آیا جن لوگوں کا یہ مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ قیامت قائم ہونے کے وقت اللہ پاک جسموں اور ذاتوں کو سرے سے معدوم نہ کر دے گا بلکہ صرف ان کی صفتیں معدوم ہو جاویں گی ممکن ہے کہ زمین اور آسمان کے بدلنے سے یہ مراد لی جاوے کہ زمین خدا کو دوزخ بنا دے گا اور آسمان کو بہشت اور خدا کا یہ قول"

"کلا ان کتاب الابرار لفی عیلین کلا ان کتاب الفجار لفی سجین"

اس مطلب کی دلیل ہے۔

ان تمام حالات سے جو اوپر مذکور ہوئے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت کے دن اس دنیا

کے تمام حالات بدل جاویں گے جو چیزیں کہ اب موجود ہیں وہ معدوم نہیں ہونے کیں۔ ان کے خواص واوصاف تبدیل ہوجاویں گے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تفہیمات میں واقعات قیامت کو وقائع جو سے تعبیر کیا ہے یعنی ان واقعات کا جو آسمان وزمین کے درمیان ہوتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ

"تعود تلک الوقائع الی الانوار المحیطة فیقع ظلها فیستد العالم لواقعة عظیمة من وقایع الجو فتهلک البشر و المو الید و یعود کل عنصر لمحلة"

انتہیٰ۔ یعنی واقعات قبل قیامت مثل عالم میں فسادات ہونے اور دجال کے آنے اور حضرت عیسیٰ کے تشریف فرمانے کے بعد انوار محیط الہیہ واقعہ عظیمہ کے ہونے پر متوجہ ہوں گے اور واقعات جو یعنی جو آسمان و زمین کے بیچ میں واقع ہوتے ہیں، واقع ہوں گے بشر و موالید سب مرجاویں گے اور ہر ایک عنصر اپنی جگہ پر چلا جاوے گا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ نظام الٹ پلٹ ہوجاوے گا۔

تحقیقات جدیدہ کی رو سے جہاں تک معلوم ہوسکا ہے چاند کی نسبت معلوم ہوا ہے کہ کسی زمانہ میں اس میں آبادی تھی اور ہوا مثل کرۂ ارض کے اس کے محیط تھی، پانی بھی اس میں تھا۔ مگر اب محض ویران اور سوکھ کر کھنگر ہوگیا ہے کوہی ذی نفس اس میں نہیں ہے ہوا بھی اس کی محیط نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بعض کواکب جو حقیقت میں بہت بڑے بڑے کرۂ زمین سے بھی سیکڑوں حصہ بڑے تھے منتشر ہوگئے اور کروں میں جا ملے یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ زمین کا مدار جو گرد آفتاب کے ہے چھوٹا ہوتا جاتا ہے پس یہ خیال کرنے کی بات ہے کہ زمانہ ممتد کے بعد جس کا اندازہ نہیں ہوسکتا اور گو وہ لاکھوں کڑوروں برس کے بعد ہو جب زمین کا مدار بہت چھوٹا ہوجاوے گا تو دنیا کا کیا حال ہوگا۔ کیا سمندر نہ ابل جاویں گے۔ کیا

پہاڑ ریت کی مانند نہ ہو جاویں گے۔ کیا یہ زمین نہ بدل جاوے گی۔ یہ آسمان جو ہم کو ایسا نیلا نیلا خوب صورت دکھائی دیتا ہے کیا وہ تیل کی تلچھٹ کی مانند اور کبھی سرخ چمڑے کی مانند نظر نہ آوے گا۔ کیا یہ ستارے بے نور نہ دکھائی دیں گے۔ پس واقعہ قیامت ایک ایسا واقعہ ہے جو امور طبعی کے مطابق اس دنیا پر واقع ہوگا۔ خدا تعالیٰ نے اس طبعی واقعہ کو جا بجا اور مختلف تشبیہوں سے اس لیے بیان کیا ہے کہ بندوں کو خدا کی قدرت کاملہ پر وثوق ہو اور اس وحدہ لاشریک کے سوا کسی دوسری چیز کو اپنا معبود نہ بنائیں۔ دنیا میں پہاڑوں کی پرستش ہوتی تھی، سمندر پوجے جاتے تھے، آگ کی پرستش کی جاتی تھی، چاند سورج کی پرستش ہوتی تھی۔ ستاروں کی پرستش کے لیے ہیاکل بنائی گئی تھیں اور ان کی پرستش ہوتی تھی اس لیے خدا نے اس طبعی واقع کو جتلایا کہ یہ سب چیزیں ایک دن فنا یعنی متغیر ہونے والی ہیں اور ان میں کوئی بھی معبود ہونے کے لائق نہیں ہے پس قیامت کا ذکر جا بجا اسی غرض سے آیا ہے کہ عجائب مخلوقات خدا کی جن میں مخلوقات زمین اور آسمان اور کواکب زیادہ تر عجیب دکھائی دیتے ہیں اور جن کی پرستش انواع واقسام سے لوگوں نے اختیار کی تھی اس کو چھوڑیں اور صرف خدائے واحد کی جو ان سب چیزوں کا پیدا کرنے والا اور پھر فنا کرنے والا ہے پرستش اختیار کریں۔

یہ قیامت جس کا اوپر ذکر ہوا یہ تو کائنات پر گزرے گی مگر اصلی قیامت جو انسان پر گزرے گی وہ وہ ہے جس کا ذکر سورہ قیامہ میں آیا ہے اور اس کا خلاصہ ان دولفظوں میں ہے کہ

''من مات فقد قامت قیامته''

خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ

یسئل ایان یوم القیامة فاذا برق البصرو خسف القمر و جمع الشمس و القمر یقول الانسان یومئذ این المفر کلا لا وزر الیٰ ربک

یومئذ المستقر ینبو الانسان یومئذ یما قدم اخربل الانسان علی نفسه بصیرة و لوالقی معاذیر. (۷۵ سورہ قیامه)

''انسان پوچھتا ہے کہ کب ہوگا قیامت کا دن پھر (وہ دن اس وقت ہوگا) جب کہ آنکھیں پتھرا جاویں گی چاند کالا پڑ جائے گا یعنی آنکھوں کی روشنی جاتی رہے گی اور آنکھیں اندر بیٹھ جاویں گی چاند سورج یعنی رات دن اکٹھے ہو جاویں گے کہ اس کو کچھ تمیز نہ رہے گی کہ دن ہے یا رات سب چیز دھندلی دکھائی دے گی اور اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ انسان دن میں کسی وقت مرے اس کو شام کا وقت دکھائی دے گا۔''

وجوه یومئذ ناضرة الیٰ ربها ناظره وجوه یومئذ باسرة تظن ان یفعل بها فاقره کلا اذا بلغت التراقی و قیل من راق و ظن انه الفراق و التفت الساق بالساق الهی ربک یومئذ المساق. (۷۵. سورة قیامه)

''انسان کہے گا کہ اس دن بھاگ جانے کی کہاں جگہ ہے۔ ہرگز کوئی جگہ پناہ کی نہیں۔ تیرے پروردگار ہی کے پاس اس دن ٹھیرنے کی جگہ ہے۔ اس دن جان لے گا انسان کہ اس نے کیا آگے بھیجا ہے اور کیا پیچھے چھوڑا ہے بلکہ انسان اپنے آپ کو خوب پہچانتا ہے گو کہ درمیان میں بہت سے عذر لا ڈالے۔''

اس دن کتنے منہ تر و تازہ ہوں گے اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہوں گے اور اس دن کتنے منہ تھوتائے ہوئے ہوں گے گمان کریں گے کہ ان پر مصیبت پڑنے والی ہے۔ جس وقت کہ جان نرخرے میں پہنچتی ہے اور کہا جاتا ہے کون۔ پھر آواز نہیں نکلتی اتنا ہی کہہ کر چپ ہو جاتا ہے۔ پھر کہا جاتا ہے۔ جھاڑنے پھونکنے والا۔ پھر جب ہو جاتا ہے اور جان لیا کہ بے شک اب جدائی ہے اور لپیٹ لیا ایک پنڈلی کو دوسری پنڈلی سے۔ اس دن تیرے پروردگار کے پاس چلنا ہے۔

یہ تمام حالت جو خدا نے بتائی انسان پر مرنے کے وقت گزرتی ہے اور اس سوال کے جواب میں کہ قیامت کے دن کب ہوگا بتائی گئی ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہر انسان کی اصلی قیامت اس کا مرنا ہے اور

"من مات فقد قامت قیامة"

بہت صحیح و سچا قول ہے اگرچہ اگلے علماء نے اس باب میں اختلاف کیا ہے کہ انسان کی ایسی حالت کب ہوگی بعضوں نے کہا کہ موت کے وقت بعضوں نے کہا بعثت کے وقت بعضوں نے کہا دوزخ کو دیکھنے کے وقت مگر قرآن مجید کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ یہ بیان موت کے وقت کی حالت کا ہے، جس میں ذرا بھی شک نہیں ہوسکتا۔ جن عالموں نے اس حالت کو وقت موت کے حالت قرار دیا ہے انہوں نے خسف قمر کے لفظ سے آنکھ کی روشنی کا جاتا رہنا مراد لیا ہے تفسیر کبیر میں ہے۔

فاما من يجعل برق البصر من علامات الموت قال معنى و حنف القمر اى ذهب ضؤ البصر عند الموت يقال عين خامفة اذا فقت حتىٰ غابت حد قتها فى الراس و اصلحا من خسف الارض اذا ساخت يما عليها و قوله جمع الشمس و القمر كناية عن ذهاب الروح الىٰ عالم الاخرة كالشمس فانه يظهر فيها المغيبات و تنفتح المبهمات و الروح كالقمر كما ان القمر يقبل النور من الشمس فكذ الروح تقبل نور المعارف من عالم الاخرة ولا شك ان تفسير هذالاية بعلامات القيامة اولى من تفسير ها بعلامات الموت و اشد مطابقة لها. (تفسير كبير جلد ٦، صفحه ٤٠٩)

یعنی جو لوگ کہ آنکھ کے چوندھیانے کو موت کی علامت قرار دیتے ہیں وہ

"حنف القمر"

کے معنی یہ کہتے ہیں کہ نگاہ کی روشنی جاتی رہے گی۔ عرب میں جب آنکھ پھوٹ جاوے یہاں تک کہ ڈھیلا سر میں بیٹھ جاوے تو کہتے ہیں

"عن خاسفه"

یہ محاورہ

"خسف الارض"

سے نکلا ہے جس کا استعمال زمین کے دھنس جانے کے وقت ہوتا ہے اور خدا کا یہ قول

"جمع الشمس والقمر"

روح کے عالم آخرت کی طرف چلے جانے سے کنایہ ہے گویا وہ دوسری دنیا ایک آفتاب ہے کیوں کہ اس میں چھپی اور مبہم باتیں کھل پڑیں گی اور روح گویا چاند ہے جس طرح چاند آفتاب سے روشنی پاتا ہے اسی طرح روح بھی عالم آخرت سے معرفت کے انوار حاصل کرتی ہے اور کچھ شک نہیں کہ اس آیت کی تفسیر قیادت کی علامتوں سے کرنی اس سے کہیں بہتر ہے کہ اس کی تفسیر موت کی علامتوں سے کی جاوے۔

صاحب تفسیر کبیر کا یہ کہنا کہ اس آیت کی تفسیر علامات قیامت سے کرنی بہ نسبت علامات موت کے بہتر ہے کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ الفاظ

کلا اذا بلغت التراقی و قیل من راق و ظن انه انفراق و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق بالکل شاهد

اس بات پر ہیں کہ اس تمام سورۂ میں جو حالات مذکور ہیں وہ حالت عندالموت کے ہیں۔ جمع الشمّس والقمر کی جو توضیح تفسیر کبیر میں بیان ہوئی ہے وہ بھی دوراز کار ہے خسف قمر یعنی آنکھوں کی روشنی جانے اور آنکھوں کے بیٹھ جانے کے بیان جمع الشمّس والقمر کا لفظ

صاف دلالت کرتا ہے ان دونوں میں تمیز نہ رہنے کا چاند کا تعلق رات سے ہے اور سورج کا دن سے اس لیے ان دونوں سے رات دن کا کنایہ کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ موت کے وقت اس بات کی تمیز کہ دن ہے یا رات کچھ نہ ہوگی۔

ہمارے اس بیان سے یہ مطلب نہیں ہے کہ جو واقعات کائنات پر ایک دن گزرنے والے ہیں اور جن کا بیان پہلے ہو چکا وہ نہ ہوں گے بلکہ وہ اپنے وقت پر ہوں گے اور جو کچھ ان میں ہونا ہے وہ ہوگا اور اس زمانہ کے انسان اور وحوش وطیور پر جو کچھ گزرنا ہے گزرے گا اور اس وقت جو حال روحوں اور ملائکہ کا ہونا ہے وہ ہوگا مگر جو لوگ اس سے پہلے مر چکے ہیں ان کے لیے قیامت اسی وقت سے شروع ہوتی ہے جب کہ وہ مرے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حشر اجساد

حشر اجساد کی نسبت جیسا کہ شرح مواقف میں لکھا ہے پانچ مذہب ہیں۔

اعلم ان الاقوال الممکنة فی مسئلة المعادلا تزید عن خمسة (الاول) ثبوت المعاد الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلفین النافین النفس الناطقه (و الثانی) ثبوت المعاد الروحانی فقط و هو قول الفلاسفة الا لهٰین (و الثالث) ثبوتهمامعاً و هو قول کثیر من المحققین کالحلیمی و ابغزالی و الراغب و ابو زید الدبوسی و معمر من قدماء المعتزله و جمهور متاخری الامامیة و کثیر من الصوقبة فانهم قالو الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقه و هی المکلف و المطیع و العاصی و المشاب و المعاقب و البدن یجری منها مجرا الالة و النفس باقیه بعد فساد البدن فاذا اراد اللہ حشر الخلایق خلق لکل واحد من الارواح بدنا بتعلق به و یتصرف فیه کما کان فی الدنیا (الرابع) عدم ثبوت شی منهما و هذ قول القدماء من فلاسفة الطبعیین (و الخامس) التوقف فی هذه و هو المنقول عن جالینوس فانه قال لمریتبین لی ان النفس هل هی المزاج فینعدوم عند الموت فیستحیل اعادتها اوحی جوهر باق بعد فساد البینة فیمکن المعاد (شرح مواقف).

(۱) صرف معاد جسمانی کا ثبوت اور یہ اکثر ان متکلمین کا

مذہب ہے جو نفس ناطقہ کا انکار کرتے ہیں۔

(۲) صرف معاد روحانی کا ثبوت یہ مذہب فلاسفہ الٰہیین کا ہے۔

(۳) دونوں کا ثبوت اور یہی اکثر محققوں کا مذہب ہے مثلاً حلمی، غزالی، راغب، ابوزید، الادموسی معمر (جو کہ قدیم معتزلیوں میں سے ہے) اور عموماً متاحرین شیعہ اور اکثر صوفیوں کا۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ انسان حقیقت میں صرف نفس ناطقہ کا نام ہے وہی مکلّف ہے وہی عاصی اور مطیع ہے اسی پر ثواب عذاب ہوتا ہے اور بدن تو بجائے ایک آلہ کے کام دیتا ہے۔ جسم خراب ہو جاتا ہے پھر بھی نفس باقی رہتا ہے پس جب خدا قیامت کے دن مخلوقات کو اٹھانا چاہے گا تو ہر ایک روح کے لیے ایک مخصوص جسم بنا دے گا جس سے روح کا تعلق ویسا ہی ہوگا جیسا کہ دنیا میں تھا۔

(۴) ان دونوں میں سے کسی کا ثبوت نہیں فلاسفہ طبعیین میں سے قدما کا یہی مذہب ہے۔

(۵) بالکل سکوت اختیار کرنا یہ مذہب جالینوس سے منقول ہے اس کا قول ہے کہ مجھ کو یہ نہیں ثابت ہوتا کہ نفس آیا مزاج ہے تو موت کے وقت معدوم ہو جاوے گا تو اس کا اعادہ ناممکن ہوگا یا وہ ایک جوہر ہے جو بدن کے خراب ہونے پر باقی رہتا ہے اس حالت میں معاد بھی ممکن ہوگی۔

میرے نزدیک قول ثالث جو مذہب اکثر محققین کا ہے صحیح ہے صرف اس قدر

اختلاف ہے کہ میں ان بزرگوں کی اس رائے کو کہ جب خدا تعالیٰ حشر کرنا چاہے گا تو ہر ایک روح کے لیے ایک جسم پیدا کر دے گا جس سے وہ روح متعلق ہو جاوے گی تسلیم نہیں کرتا میرے نزدیک یہ بات ہے کہ روح نسمہ سے جب مل جاتا ہے تو خود ایک جسم پیدا کر لیتی ہے اور جب انسان مر جاتا ہے اور روح اس سے علیحدہ ہوتی ہے تو خود ایک جسم رکھتی ہے جیسے کہ مسئلہ خامسہ میں ہم نے بیان کیا ہے پس حشر میں کوئی نئی زندگی نہیں ہے بلکہ پہلی ہی زندگی کا تتمہ ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی یہی قول ہے جیسا کہ انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں کہا ہے۔

ان حشر الاجساد و اعادة الارواح اليها يست حيواة متانفة انما هى تتمة انشاة المتقدمة بمنزلة التخمة لكثرة الاكل كيف ولولا ذالك لكانو غير الاولين و لما اخذوا بما فعلوا. (حجة الله البالغه صفحه ٣٦)

یعنی جسموں کا اٹھنا اور روحوں کا ان میں پھر آنا یہ کوئی نئی زندگی نہیں ہے بلکہ اسی پہلی زندگی کا تتمہ ہے جس طرح زیادہ کھا جانے سے بدہضمی ہو جاتی ہے اگر ایسا نہ ہو تو لازم آوے کہ یہ کوئی دوسری خلقت ہو ان لوگوں کے کیے کا (یعنی جو دنیا میں تھے) کچھ بدلا ہی نہ ہو۔

قرآن مجید سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے بشرطیکہ تمام آیات ماسبق و مالحق پر بامعان نظر ایک مجموعی حالت سے غور کیا جاوے نہ فرداً فرداً اور ایک مضمون کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے۔ اول یہ بات قابل غور ہے کہ کون سے عقیدہ کے رد کرنے کے لیے قرآن مجید میں آیات حشر و نشر وارد ہوئی ہیں۔ خود قرآن مجید سے پایا جاتا ہے کہ جن لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ روح کوئی چیز نہیں ہے انسان پیدا ہوتا ہے اور مر کر نسیاً منسیاً ہو جاتا ہے۔ ہوا ہوا میں مٹی مٹی میں مل جاتی ہے اور کچھ نہیں رہتا اس عقیدہ کی تردید کے لیے آیات حشر و نشر نازل ہوئی

ہیں۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ نے سورہ جاثیہ میں ان لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ:

و قالوا ماھی الاحیاتنا الدنیا نموت و یحی و ما یھلکنا الا الدھر وما لھم بذالک من علم ان ھم الا یظنون و اذا تتلی علیھم آیاتنا بینات ما کان حجتم الا ان قالو ائتو با ابائنا ان کنتم صاقین. (۴۵ سورہ جاثیہ ۲۳. ۲۴)

یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہماری دنیا کی زن دگی کیا ہے ہم مرتے ہیں اور ہم جیتے ہیں اور ہم کو زمانہ ہی مارتا ہے نہ اور کوئی۔ خدا نے کہا کہ ان کو اس کا علم نہیں ہے وہ صرف ایسا گمان کرتے ہیں اور جب ان پر ہماری واضح آیتیں پڑھی جاتی ہیں تو ان کی حجت بہ جز اس کے اور کچھ نہیں ہوتی کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے باپ دادا کو لے آ ؤ اگر تم سچے ہو۔

اسی کی مانند سورہ انعام میں بھی خدا تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا ہے کہ:

و قالوا ان حیاتنا و مانحن بمبعوثین و لو تریٰ اذ و قفوالی ربھم قال الیس ھذا بالحق قالوا بلی و ربنا (٦ سورہ انعام ۳۰ و ۳۱)

یعنی ہماری یہ کیا ہے صرف دنیا کی زندگی ہے اور ہم پھر اٹھنے والے نہیں ہیں۔ خدا نے فرمایا ہے کہ جب تو دیکھے گا۔ ان کو اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوا تو خدا ان سے کہے گا یہ سچ نہیں ہے اس وقت وہ کہیں گے کہ ہاں قسم ہمارے پروردگار کی یہ سچ ہے۔

سورہ صافات میں ہے کہ۔

ائذامتنا و کنا ترابا و عظاما ائنا المدینون.

یعنی۔ ’’وہ لوگ کہیں گے کہ کیا جب ہم مرجاویں گے اور مٹی اور ہڈیاں ہو جاویں گے کیا بدلا دیے جاویں گے یعنی اعمال کی سزا و جزا ہم کو دی جاوے گی‘‘ پس اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو موت کے بعد جزا و سزا ہونے سے استبعاد تھا اور استبعاد کا سبب

بہ جز روح کے اور کچھ نہیں ہوسکتا اور اس سے بخوبی روشن ہوتا ہے کہ اس مباحثہ کا موضوع درحقیقت اس جسم کا جو ہم دنیا میں رکھتے ہیں دوبارہ پتلا بنا کر اٹھنے کا تھا ہی نہیں بلکہ جزا و سزا کا بعد موت ہونا موضوع تھا اور یہی سبب ہے کہ ہم ان تمام آیتوں کا معدوم جسم کے دوبارہ موجود ہونے سے کچھ تعلق ہی نہیں سمجھتے۔

اب اس بات کو ذہن میں رکھ کر آیت حشر واسطے تردید عقیدہ عدم یقین روح کے نازل ہوئی ہیں قرآن مجید پر غور کیا جاوے تو ظاہر ہوتا ہے کہ موضوع اس بحث کا اس جسم کے جو ہم اس دنیامین رکھتے ہیں دوبارہ اٹھنے کا ہے ہی نہیں اور نہ قرآن مجید میں اس جسم کے دوبارہ اٹھنے کا ذکر ہے۔ جب کہ وہ لوگ روح کے قائل نہ تھے تو ثواب وعقاب کا حال سن کر ان کو تعجب ہوتا تھا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ جب آدمی مر گیا تو گل سڑ کر معدوم ہو گیا ثواب و عذاب کیسا اور کس پر اور متعجب ہو کر کہتے تھے کہ کیا ہم پھر زندہ ہوں گے۔ کیا ہماری گلی ہوئی ہڈیاں پھر جی اٹھیں گی کیوں کہ وہ لوگ بغیر اس دنیا کی زندگی اور بدون اس جسم کے جو دنیا میں تھا انسان کا موجود ہونا جس پر عذاب ہو یا ثواب ملے نہیں سمجھتے تھے۔ خدا نے متعدد طرح سے اس کو سمجھایا اور حشر کے ہونے پر یقین دلایا اور اس پر اپنے قادر ہونے کو متعدد مثالوں سے بتایا مگر یہ کہیں نہیں کہا کہ یہی جسم جو دنیا میں ہے پھر اٹھے گا اور اسی جسم میں پھر جان ڈالی جاوے گی۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس جسم کے جو دنیا میں ہے دوبارہ اٹھنے کے قائل نہیں ہیں چناں چہ انہوں نے تفہیمات الٰہیہ میں بعد بیان واقعات قیامت کے لکھا ہے کہ:

انفس ماقت و ھی اشد ذما ما بالجسد و بقیت عجب ذنبھا اے الا ژالذی بہ تعرف انہ بدن فلان فیلصق بالجسد و یجی جنس آخر ھا یمۃ ولا کن لم یبق عجب ذینھا فینفخ فی جسد من الارض باعتدال ھناک و

جنس اخر يستوجب عند هيجان الارواح و انتفاخها ان يتجسد بجسد مثالی کا الملائکه و الشياطين. فلا يكون تلك الحياة مبتداة بل لتكميل ما فيها مجازاة فيتصعد تلك الاجساد و الی هيئة نسمية و تدخل فی حوادث الحشر. (تفهيمات الهيه صفحه ۳۸۸)

یعنی ''اس کے بعد نفوس جو مر گئے ہیں یعنی جو صاحب نفوس کہ مر گئے ہیں ان کے نفوس کھڑے ہو جاویں گے اور ان کا تعلق جسم سے قوی تر ہوگا اور ریڑھ کی ہڈی باقی رہ جاوے گی یعنی ایک ایسا نشان جس سے پہچانا جاوے کہ یہ فلاں شخص کا بدن ہے پھر وہ بدن سے مل جاوے گی۔ ایک اور قسم کی روحیں آویں گی جو حیران ہوں گی کہ ان کی ریڑھ کی ہذی کا نشان ہی باقی نہ رہا ہوگا تو وہ ایک ایسی زمین میں پھونکی جاویں گی جس سے ان کو کچھ مناسبت ہوگی۔ ایک اور قسم کی روحیں آویں گی جن کو روحوں کے برانگیختہ ہونے اور صور کے پھوکنے کے وقت ایک مثالی جسم اختیار کرنا ہوگا۔ فرشتوں اور شیاطین کے جسم مثالی کی مانند۔ تو یہ زندگی کوئی ابتدائی زندگی نہ ہوگی بلکہ اس کی تکمیل کے لیے ہوگی جو ان مین بطور بدلا دینے کے پھر یہ جسم ایک ہیئت نسمیہ میں اوپر کو چڑھیں گے اور حشر کے واقعات میں داخل ہوں گے۔''

اس مقام پر شاہ ولی اللہ صاحب نے تین قسم کی روحیں ٹھیرائی ہیں اور ان کے لیے متعدد قسم کے جسد قرار دیے ہیں مگر اس جسد کا جو دنیا میں قبل موت تھا اس کا دوبارہ اٹھنا اور اس مین روح کا آنا بیان نہیں کیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی اس جسد کے جو دنیا میں ہے اٹھنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ انہوں نے بھی اسی قول ثالث کو اختیار کیا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے سوا اور مفسرین نے بھی اس قول کی تائید کی ہے چناں چہ

تفسیر کبیر میں سورۂ قیامہ کی تفسیر میں یہ تقریر لکھی ہے کہ:

قولہ. ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه. و تقريره ان الانسان هو هذا لبدن فاذا مات تفرقت اجزاء البدن و اختلطت تلک الاجزاء بسائر اجزاء التواب و تفرقت فی مشارق الارض و مغاربها فکان تمیزها بعد ذالک من غیرها محالا فکان البعث محالا و اعلم ان هذه الشبهة ساقطة من وجهين. الاول لانسلم ان الانسان هو هها البدن فلم لايجوزان يقال انه شی مدير لهذا لبدن فاذا فد هذا لبدن بقی هو حيا کما کان و حينئذ يکون الله تعالیٰ قادر اعلی ان يرده الی اے بدن شاء داراد و علی هذا لقول يسقط السوال و فی الاية اشارة الی هذا لانه اقسم بالنفس اللوامه ثم قال ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه و هو تصريح بالفرق بين النفس و البدن. (تفسیر کبیر جلد ٦ صفحه ۴۰۸)

یعنی۔ جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ انسان تو یہی موجودہ بدن ہے پھر جب انسان مر گیا تو بدن کے اجزاء متفرق ہو گئے اور مٹی میں مل کر مشرق سے مغرب تک اور مغرب سے مشرق تک پھیل گئی اب ان اجزاء کا دوسری مٹی کے اجزاء سے ممتاز ہونا ناممکن ہے تو قیامت بھی ناممکن ہو گی تو یہ اعتراض دو طور سے مندفع ہوتا ہے۔

(۱) ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ انسان اس بدن کا نام ہے ممکن ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ہو جو اس بدن کی مدبر ہو اور جب بدن خراب ہو جاوے تو وہ اپنی حالت پر زندہ رہے۔ اب خدا کو اس بات پر قدرت ہے کہ اس کو کوہی اور بدن دے دے چناں چہ اس آیت میں بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیوں کہ خدا نے پہلے تو نفس لوامہ کی قسم کھائی پھر فرمایا کہ کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیاں نہ اکٹھی کریں گے۔ اس سے صاف پیدا ہوتا ہے

کہ نفس اور بدن دو چیزیں ہیں۔

اب ہم یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ قرآن مجید سے بھی اس موجودہ جسم کا دوبارہ اٹھنا نہیں پایا جاتا بلکہ ایک اور قسم کے جسم کا ہونا ثابت ہوتا ہے خدا نے سورۂ واقعہ میں فرمایا ہے کہ:

نحن خلقنا کم فلو لا تصدقون افرئیتم ماتمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون. نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبعوقین علیٰ ان نبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لا تعلمون. (۵۶ سورۂ واقعه ۵۷- ۶۱)

یعنی۔ ہم نے تم کو پیدا کیا پھر کیوں نہین تم نہیں مانتے۔ پھر کیا تم سمجھتے ہو جو کچھ تم عورتوں کے رحم میں ڈالتے ہو کیا تم اس کو پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔ ہم نے مقدر کی ہے تم میں موت اور ہم اس بات سے پیچھے نہیں رہے یعنی عاجز نہیں ہیں کہ ہم بدل دیویں اوصاف تمہارے اور ہم تو کو پیدا کریں اس صفت میں جس کم تم نہیں جانتے۔

اس آیت میں لفظ امثال کا جمع ہے لفظ مثل بفتح المیم والثا، کی اور تمام آیات ماسبق وما لحق سے جو اس سورۃ میں ہیں صاف ظاہر ہے کہ حالات حشر اس میں مذکور ہیں۔ خدا فرماتا ہے کہ ہم نے موت کو تم میں مقدر کیا ہے اور ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ جو اس زندگی میں تمہارے اوصاف ہیں ان کو بدل دیں اور پیدا کریں ایسے اوصاف میں جن کو تم نہیں جانتے۔ لفظ پیدا کرنے سے صاف پایا جاتا ہے کہ موجودہ اوصاف کے معدوم ہونے کے بعد پیدا کرنا مراد ہے۔ جو لوگ روح کے قائل نہیں تھے اور وہی لوگ حیات بعد الموت کے قائل نہ تھے اور وہی لوگ ان آیتوں میں مخاطب ہیں۔ اسی بدن کو جو انسان دنیا میں رکھتا ہے انسان کے اوصاف سمجھتے تھے۔

طویل القامت بادی البشره عریض الاظفار باش علیٰ قدمیه و غیر ذالک.

اب خدا نے فرمایا کہ ان اوصاف یعنی اس جسم کے فنا ہونے کے بعد ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ ان اوصاف کو بدل کر تم کو اور اوصاف میں یعنی دوسری قسم کے جسم میں جس کو تم نہیں جانتے پیدا کریں۔ پس یہ آیت صاف دلیل اس بات کی ہے کہ حیات بعد الموت میں روح کے لیے یہ جسم جو دنیا میں ہے نہ ہوگا بلکہ ایک اور قسم کا جسم ہوگا۔

یہ وہ حقائق ہیں جو نہ حکمت یونان میں پائے جاتے ہیں اور نہ فلسفہ و علم کلام میں بلکہ یہ انوار ہیں مشکواۃ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بلا واسطہ سفینہ سینہ منورہ محمدیؐ سے سینہ احمدی میں پہنچے ہیں۔ گو کہ نابلدان کو چہ حقیقت ان انوار محمدیؐ کو نعوذ باللہ کفر و زندقہ سے تعبیر کریں۔

و ما تلک الاشقشقة هدرت فجاشت النفس النفس یما هجس لها ثم قرت مع ان لکل جواد کبوه و لکل سیف نبوه.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

لمؤلفہ

فلاطون طلفکے باشد بہ یونانے کہ من دارم
مسیحا رشک میدارد درمانے کہ من دارم
زکفر من چہ میخواہی زایمانم چہ مے پرسی
ہماں یک جلوۂ عشق است ایمانے کہ من دارم
ندارد ہیچ کافر ساز و سامانے کہ من دارم
ز جبریل امیں قرآن بہ پیغامے نمیخواہم
ہم گفتار معشوق است قرآنے کہ من دارم
فلک یک مطلع خورشید دارد باہمہ شوت
ہزاراں اینچنیں دارد گریبانے کہ من دارم
زبرہان تابہ ایماں سنگ ہا دارد رہ واعظ
نادرد ہیچ واعظ ہمچو برہانے ہ من درام

اب ہم قرآن مجید کی اور آیتوں کو جو اس مضمون سے زیادہ تعلق رکھتی ہیں اس مقام پر لکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جب بامعان نظرؔ ان کو دیکھا جاوے اور منکرین روح کے عقائد کو بھی مدنظر رکھا جاوے تو ان سے اس جسم کا جو دنیا میں ہے دوبارہ اٹھنا ثابت نہیں ہوتا اور وہ آیتیں یہ ہیں۔

خدا نے سورہ نوح میں فرمایا ہے کہ:

ا – و اللہ انبتکم من الارض نباتا ثم یعید کم فیھا و یخر جکم اخراجا – (۱۷ – سورہ نوح ۱۶ و ۱۷)

یعنی خدا نے اگایا تم کو زمین سے ایک قسم کا اگانا پھر تم کو پھر کر لے جاوے گا اس میں اور نکالے گا تم کو ایک طرح کا نکالنا۔

انسان زمین سے مثل نباتات کے نہیں اگا۔اسی طرح و مثل نباتات کے دوبارہ زمین سے نکلے گا پس یہ صرف تشبیہ معدوم ہونے کے بعد پھر پیدا ہونے کی ہے نہ اس بات کی کہ انسان بعد مرنے کے مثل نباتاب کے پھر زمین سے نکلیں گے۔

و یخر جکم اخراجا

میں لفظ منہا کے ترک ہونے سے یعنی

و یخر جکم منھا اجراجا

نہ کہنے سے اس مطلب کو جو ہم نے بیان کیا اور زیادہ تقویت ہوتی ہے۔

خدا تعالیٰ نے سورہ اعراف میں اس طرح پر بیان فرمایا ہے کہ:

۲ – ھو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمة حتی اذآ قلت سحا باثقا لا سقناہ بلدمیت فانزلنا بہ الماء فاخرجنا بہ من کل الثمرات کذالک نخرج الموتی لعلکم تذکرون –

یعنی وہ وہ ہے جو بھیجتا ہے ہواؤں کو خوش خبری دینے والیاں اپنی رحمت کے آنے کی یہاں تک کہ جب اٹھاتی ہیں بوجھل بادل تو ہم ان کو ہانک لے جاتے ہیں مرے ہوئے شہر کو پھر اس سے برساتے ہیں پانی پھر ہم اس سے نکالتے ہیں ہر طرح کے میوے اسی طرح ہم نکالیں گے مردوں کو۔

ادنیٰ تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں بھی صرف معدوم ہونے کے پھر موجود ہونے کا بیان ہے اس سے زیادہ اور کسی چیز کا بیان نہیں اور اس مطلب کو سورۂ ملائکہ کی آیت کو جو ابھی ہم لکھتے ہیں زیادہ صاف کر دیتی ہے۔

خدا تعالیٰ نے سورہء ملائکہ میں فرمایا ہے:

۳- و اللہ الذی ارسل الرباح فتبشر سجا با مستقناہ الیٰ بلدمیت فاحیینا بہ الارض بعد موتھا کذالک النشور. (۳۵- سورۂ ملائکہ ۱۰)

یعنی اور اللہ وہ ہے جس نے بھیجا ہے ہواؤں کو پھر اٹھاتی ہیں بادلوں کو پھر ہم اس کو ہانک لے جاتے ہیں مرے ہوئے شہر کی طرف پھر اس سے زندہ کرتے ہیں زمین کو اس کے مرجانے کے بعد اسی طرح مردوں کا زں دہ ہونا ہے۔ اس آیت

"نخرج"

کا لفظ استعمال نہیں ہوا بلکہ نشر کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ صرف مردوں کے پھر موجود ہونے کی تشبیہ ہے نہ اس جسم کی جو دنیا میں موجود تھا قبر میں سے نکلنے کی۔

ظاہر میں سورۂ طٰہٰ کی آیت اس امر کی جو ہم نے بیان کیا مخالف معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اس میں لفظ منہا کا بھی موجود ہے جو سورۂ اعراف کی آیت میں نہ تھا مگر ہر گز وہ آیت مخالف نہیں ہے۔ سورۂ طٰہٰ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

۴- منھا خلقنا کم و فیھا نعید کم و منھا نخرجکم تارت اخریٰ- (۲۰ طٰہٰ- ۵۷)

ہم نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اسی میں پھر کر لے جاویں گے اور اسی سے تم کو دوسری دفعہ نکالیں گے۔

انسانوں کو خدا نے زمین سے پیدا کیا ماں کے پیٹ سے پیدا کیا ہے پس اس کا زمین سے پیدا کرنا مجازاً بادنیٰ ملابست بولا گیا ہے اسی طرح اس کے مقابلے میں زمین سے دوسری دوفعہ نکلنا بھی مجازاً بادنی ملابست بولا ہے۔ پس اس سے یہ مطلب کہ یہی جسم جو دنیا میں موجود تھا پھر دوبارہ زمین سے نکلے گا ثابت نہیں ہوتا۔

ایک اور آیت بھی ہے جس کی تحقیق اسی مقام سے مناسب ہے اور وہ سورۂ ق کی آیت ہے خدا تعالیٰ یوں فرمایا ہے کہ:

و استمع یوم نیاوی المناد و من کان قریب یوم یسمعون الصیحة بالحق ذالک یوم الخروج. انا نحن و نمیت و الینا المصیر یوم نشق الارض عنهم سراعا ذالک حشر علینا یسیر – (۵۰ سورۂ ق ۳۸– ۴۳)

یعنی سن ایک دن پکارے گا پکارنے والا پاس کے مقام سے ایک دن سنے گے زور کی آواز یہ ہے دن نکلنے کا یعنی اپنی اپنی جگہ سے روحوں کے معہ ان اجسام کے جو مفارقت بدن کے وقت ان کو حاصل ہوئی تھی نکلنے کا اور ایک جگہ جمع ہونے کا نہ یہ کہ ان اجسام کا جو دنیا میں موجود تھے دوبارہ پتلا بن کر نکلنے کا۔ اس کے بعد خدا نے فرمایا کہ بے شک ہم زندہ کرتے ہیں اور ہم مار ڈالتے ہیں اور ہماری طرف پھر آنا ہے جلدی کرتے ہوئے اس دن کہ پھٹ جاوے گی ان سے زمین یہ اکٹھا کرنا ہم پر آسان ہے۔

اس جملہ سے یہ سمجھنا کہ زمین کا پھٹنا مردوں کے جسم کے نکلنے کا باعث ہوگا محض غلط خیال ہے بلکہ یوم تشقق الارض سے یوم قیامت مراد ہے وار متعدد آیتوں میں یہ مضمون اسی مراد سے آیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ قیامت کے دن سب روحیں اکٹھی ہوں گی اس آیت کو ان جسموں کے جو دنیا میں تھے دوبارہ اٹھنے سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے۔

خدا تعالیٰ نے سورۂ نازعات میں فرمایا ہے کہ:

یقولون آئنا لمردودون فی الحافرہ آئذا کنا عظاماً نخرہ قالوا تلک اذا کرۃ خاصرہ فانما ھی زجرۃ واحدۃ فاذا ھم بالساھرہ. (۷۹– سورہ نازعات ۱۰ – ۱۴)

یعنی کہتے ہیں کہ ہم لوٹائے جاویں گے الٹے قدموں۔ کیا جب ہوں گے ہم ہڈیاں گلی ہوئی کہتے ہیں کہ یہ (لوٹانا) اس وقت پھر آتا ہے نقصان کا۔ اس کے سوائے کچھ نہیں کہ وہ ایک سخت آواز ہے پھر یکا یک وہ ایک میدان میں ہوں گے جس میں نیند نہ آتی ہو۔ منکرین حشر کے جو یہ الفاظ۔

آئذا کنا عظاما نخرہ

اس آیت میں اور مثل اس کے اور آیتوں میں آئے ہیں جیسے کہ۔

ائذا کنا ترابا و عظما.

اور

من یحیی العظام و ھو رمیم

اور

ائذا کنا عظاما و رفاقا آئنا لمبعوثون.

یہ ان کے اقوال اسی خیال پر مبنی ہیں کہ وہ انسان کو بجز اس جسم موجود کے اور کچھ نہیں جانتے تھے یعنی روح کے وجود کے قائل نہ تھے اور اسی سبب سے وہ تعجب کرتے تھے کہ اس جسم کے گل جانے اور معدوم ہو جانے کے بعد پھر کیوں کر وہ اٹھے گا اور اسی استبعاد کے سبب وہ اس قسم کے شبہات کرتے تھے۔ روح کی حقیقت وہ نہیں سمجھ سکتے تھے بلکہ اس کی ماہیت مثل دیگر اشیاء کی ماہیت کے انسان کی سمجھ سے خارج تھی اور خدا تعالی طرح طرح سے ان کے ستعباد کو دور کرتا تھا اور حشر کے ہونے پر یقین دلاتا تھا کبھی تمثیل میں اور کبھی اپنے قادر

مطلق ہونے میں پس ان الفاظ سے جو منکرین روح استبعاد رکھتے تھے اور ان کے جواب تمثیلی یا اس کے مقابلہ میں اظہار قدرت کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسی جسم کا جو وہ دنیا میں رکھتے تھے اور جس کا گلجانا اور معدوم ہو جانا کہتے تھے اسی جسم کو خدا پھر اٹھاوے گا۔

سورۂ مومن، سورۂ صافات و سورۂ واقعہ میں بالفاظ متحدہ خدا تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ:

قالوا ائذ امتنا و کنا ترا با و عظاما آئنا لمبعوثون (انتھیٰ)

و کانو یقولون ائذ امتنا و کنا ترابا و عظاما آئنا لمبعوثون اواباء نا الا ولون قل ان الاولین الاخرین لمجعون الی میقات یوم معدوم۔ (۵۶ سورۃ واقعہ ۴۶ ۔ ۵۰)

کہتے ہیں کہ کیا جب ہم مر جاویں گے اور ہم ہو جاویں گے مٹی اور ہڈیاں کیا ہم اٹھائے جاویں گے اور سورۂ واقعہ میں خدا نے فرمایا اور وہ کہتے تھے کہ کیا جب ہم مر جاویں گے اور ہو جاویں گے مٹی اور ہڈیاں کیا ہم پھر اٹھائے جاویں گے کیا ہمارے اگلے باپ دادا بھی (اٹھائے جاویں گے) کہہ دے کہ بے شک اگلے اور پچھلے ضرور اکٹھے کیے جاویں گے وقت دن معین ہیں۔

اس آیت میں سوال تھا کہ کیا ہم اور ہماے باپ دادا اٹھائے جاویں گے اس کا جواب یہ ملا کہ بے شک اکٹھے کیے جاویں گے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جہاں جہاں قرآن مجید میں بعث کا لفظ آیا ہے اس سے جمع کرنا مراد ہے نہ اس جسم کو جو ہم دنیا میں رکھتے ہیں بعد معدوم ہو جانے کے پھر پتلا بنا کر اٹھانا۔ بعث کا اطلاق لشکر پر ان معنوں میں آتا ہے جب کہ ان کو ایک جگہ جمع ہونے کا حکم دیا جاتا ہے پس اس آیت میں خود خدا نے بعث کے معنوں کی تشریح کر دی ہے اور اس لیے اس کے کوئی دوسرے معنی نہیں لیے جا سکتے۔

سورہ الحج میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

و تری الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج ذالک بان اللہ ہو الحق و انہ یحیی الموتی و انہ علیٰ کل شئی قدیر و ان الساعة اتیة لا ریب فیہا و اللہ یبعث من فی القبور.
(۲۲ سورة الحجج ۵ و ۶ و ۷)

یعنی اور دیکھتا ہے کہ زمین خشک ہوگئی پھر جب ہم برساتے ہیں اس پر پانی تو پھولتی ہے اور بڑھتی ہے اور اگاتی ہے ہر قسم کی خوش آیند چیزیں یہ اس لیے ہے کہ اللہ وہی برحق ہے اور یہ کہ وہی زندہ کرتا ہے مردوں کو اور یہ کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور یہ کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کچھ شک نہیں اور یہ کہ اللہ اٹھاوے گا ان کو جو قبروں میں ہیں۔

اور سورۂ یسین میں فرمایا ہے

و نفخ فی الصور فاذا ہم من الجداث الیٰ ربہم ینسلون. قالوا با و یلنا من بعثنا من مرقدنا ہذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون ان کانت الا صیحة واحدة فاذا ہم جمیع لدینا محضرون. (۳۶ یسین ۵۱-۵۳)

یعنی پھونکا جاوے گا صور میں پس یکا یک وہ قبروں میں سے اپنے پروردگار کے پاس دوڑیں گے کہیں گے اے وائے ہم پر کس نے اٹھایا ہم کو ہمارے مرقد سے یہ وہ ہے جس کا وعدہ کیا تھا خدا نے اور سچ کہا تھا پیغمبروں نے یہ نہیں تھا مگر ایک تند آواز میں پھر فعتۃً وہ سب ہمارے پاس حاضر ہونے والے ہیں۔

اگرچہ ان آیتوں میں خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کا قبروں میں سے اٹھنا ان کو جو بعث

کے بہ سبب نہ یقین کرنے روح کے منکر محض تھے زیادہ تر یقین دلانے کو بالفاظ

"من فی القبور"

اور

"من الاجداث"

کے بیان فرمایا ہے یعنی جن کو تم قبروں میں گڑا ہوا اور گلا سڑا خاک میں ملا ہوا سمجھتے ہو وہی قبروں میں سے اٹھیں گے۔ مگر در حقیقت مقصود اور موضوع کلام کا یہ نہیں ہے کہ وہ کہاں سے اٹھیں گے کیوں کہ بہت سے ایسے ہیں جو قبروں میں نہیں ہیں آگ میں جلا دیے گئے ہیں جانور کھا گئے ہیں بلکہ مقصود مردوں کا یعنی جن کو ہم مرا ہوا سمجھتے ہیں اور جن پر مردے کا اطلاق ہوتا ہے قیامت میں ان کا موجود ہونا ہے لیکن اگر ہم کچھ غور نہ کریں اور یہی سمجھیں کہ جو لوگ قبروں میں دفن ہیں وہی اٹھیں گے تو بھی ان آیتوں سے یہ بات کہ ان کا یہی جسم ہوگا جو دنیا میں رکھتے تھے کس طرح سے پایا نہیں جاتا۔

قرآن مجید میں دو اور عجیب آیتیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت کے دن نہ کسی معدوم جسم کا دوبارہ پتلا بنا کر اٹھایا جاوے گا نہ کوہی جدید جسم ان کو ملے گا بلکہ وہی جسم ہوگا جو روح و نسمہ کے اختلاط سے روح نے حاصل کیا تھا اور بعد مفارقت بدن روح نے جو اس جسم کے مفارقت کی تھی پس جیسا کہ اہ ولی اللہ صاحب نے فرمایا کہ نشا آخرت تکملہ اسی حیات کا ہوگا نہ حلق جدید بالکل ٹھیک معلوم ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے سورۃ الاسریٰ میں فرمایا ہے۔

و قالو ائنا کنا عظما و رفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جدیدا قل کونوا حجارۃ او جدیدا او خلقا مما یکبر فی صدور کم فسیقولون من یعیدنا قل الذی فطر کم اول مرۃ فسینقضون الیک رؤسھم و یقولون متی ھو قل

عسی ان یکون قریبا. (۱۸ – سورۃ الاسری– ۵۲ و ۵۳)

یعنی اور کہتے ہیں کہ جب ہڈیاں اور گلے ہوئے ہو جاویں گے تو کیا ہم پھر اٹھائے جاویں گے۔ نئے پیدا ہو کر۔ کہہ دے کہ تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا یا اس قسم کی پیدائش جو تمہارے دل کو بڑی مستحکم لگتی ہو تب بھی تم کہو گے کہ کون ہم کو لوٹاوے گا۔ کہدے کہ وہ جس نے پیدا کیا تم کو پہلی دفعہ پھر جھکا دیں گے اپنے سروں کو تیری طرف اور کہنے لگیں گے وہ کب ہوگا کہدے کہ شاید یہ ہووے قریب۔

اور سورۂ سجدہ میں خدا نے فرمایا ہے۔

و قالوا ائنا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل ھم بلقاء ربھم کافرون قل یتوفا کم ملک الموت الذی و کل بکم ثم الیٰ ربکم ترجعون – (سورہ سجدہ ۹– ۱۰)

یعنی اور انہوں نے کہا کہ جب ہم زمین میں گم ہو جاویں گے (یعنی گل گلا کر مٹی ہو کر اس میں مل جاویں گے) تو کیا ہم ایک نئی پیدائش میں آویں گے۔ بلکہ وہ اپنے پروردگار سے ملنے کے منکر ہیں کہہ دے کہ تم کو ملک الموت مارے گا جو تم پر متعین ہے پھر اپنے پروردگار کے پاس پھر جاؤ گے۔

ان آیتوں میں باجود دیکھ سوال خلق جدید سے تھا مگر خدا نے اس کو قابل جواب نہیں سمجھا کیوں کہ خود سوال ہی باطل تھا۔ خلق جدید خلق سابق کے اعمال کی سزا و جزا کی مستحق نہیں ہوسکتی۔ ایک جگہ تو یہ فرمایا کہ تم کو پھر وہی حشر میں لاوے گا جس نے تم کو اول مرتبہ پیدا کیا تھا اور لانے کی کچھ تفصیل نہیں بتلائی اور دوسری آیت میں فرمایا کہ ان کی یہ باتیں

اس بناء پر ہیں کہ اپنے پروردگار سے ملنے کے منکر ہیں اور یہ جواب دیا کہ جب مرو گے تو اپنے پروردگار کے پاس جاؤ گے۔ غرض کہ ان آیتوں سے بھی اس جسم کا جو دنیا میں ہے دوبارہ پتلا بن کر اٹھنا ثابت نہیں ہوتا۔

دو آیتیں اور ہیں جن کا ہم اس مقام پر ذکر کریں گے ایک آیت سورۃ یسین کی ہے۔ خدا نے فرمایا کہ:

و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحبها الذی انشاء ها اول مرة و هو بکل خلق علیم. (۳۲ سورة یسین ۷۸- ۷۹)

یعنی ہمارے لیے یہ مثال تو لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو اور وہ تو گل گئی ہوں گی اور اپنے پیدا ہونے کو بھول جاتے ہیں کہدے کہ ان کو زندہ کرے گا وہ جس نے تم کو پیدا کیا پہلی دفعہ اور وہ ہر قسم کی آفرینش کو جانتا ہے۔

اور سورۂ قیامہ میں فرمایا ہے کہ:

ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه. بلی قادرین علیٰ ان نسوی بنانه (۷۵ سورۂ قیامه ۳- ۴)

یعنی کیا گمان کرتا ہے کہ ہم ہڈیوں کو اکٹھا نہ کریں گے یہ بات نہیں ہے بلکہ ہم اس پر قادر ہیں کہ انگلیوں کی پوریوں کو بھی درست کر دیں۔

اور سورۂ جاثیہ میں خدا نے فرمایا ہے کہ

قل الله یحیکه ثم یمیتکم ثم یجمعکم الی یوم القیامه (۴۵ جاثیه

یعنی کہ اللہ تم کو جلاتا ہے پھر تم کو مار ڈالے گا پھر تم کو قیامت
کے دن اکٹھا کرے گا۔

ان تینوں آیتوں میں سے پہلی دو آیتیں ایسی ہیں جن پر متکلمین نافین نفس ناطقہ استدلال کر سکتے ہیں جیسا کہ شرح مواقف میں مذہب اول بیان کیا گیا ہے اور کہہ سکتے ہیں ہیں کہ جب انہی گلی ہوئی ہڈیوں کے زن دہ کرنے کا بیان ہوا ہے اور انگلیوں کے پوروں تک کا بنا دینا بتایا ہے تو اس سے اسی جسم کا جو دنیا میں ہے دوبارہ پتلا بن کر اٹھانا پایا جاتا ہے۔

مگر یہ خیال دو طرح پر غلط ہے ایک اس لیے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں صرف اظہار قدرت سے اس بات کا ثبوت کہ یہی جسم جو دنیا میں ہے۔ دوبارہ پتلا بنا کر اٹھایا جاوے گا لازم نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ اسی کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ

ھو بکل خلق علیم.

یعنی وہ ہر قسم کے پیدا کرنے کو جانتا ہے کہ گلی ہوئی ہڈیوں کی زن دگی کیا چیز ہے اور وہ کیوں کر ہوتی ہے۔ پھر اس سے یہ سمجھنا کہ وہ گلی ہوئی ہڈیاں دوبارہ ایسی ہی ہو جاویں گی جیسے کہ اب اس زندگی میں ہیں ایک صریح غلطی ہے۔ایک آیت کے معنی دوسری آیت سے حل ہوتے ہیں۔سورۂ جاثیہ میں صاف لفظوں میں خدا نے فرما دیا ہے کہ اللہ تم کو جلاتا ہے پھر تم کو مارتا ہے پھر تم کو قیامت کے دن اکٹھا کرے گا پس یہ آیت نہایت صاف ہے اور اسی آیت کے سابق سے تمام آیتوں کے معنی حل ہوتے ہیں۔

یہ مسئلے جو ہم نے اس مقام پر بیان کیے معاد کے مشکلہ مسائل میں سے تھے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے ان تمام آیتوں کو جو ان سے علاقہ رکھتی تھیں ایک جگہ جمع کر

دیا اور بقدر اپنی طاقت کے ان کو حل بھی کیا اور اس کی تائید میں علماء محققین کے اقوال بھی نقل کیے اب معاد کے متعلق کیفیت حساب و کتاب عذاب وثواب کا بیان باقی ہے جس کو اگلے علماء نے اور خصوصاً امام غزالی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے نہایت خوبی سے بیان کیا ہے ان کی کتابوں میں ان بیانات کو پڑھنا چاہیے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بہشت کی ماہیت

جنت یا بہشت کی ماہیت جو خود خدا تعالیٰ نے بتلائی ہے وہ تو یہ ہے

"فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعملون."

یعنی کوئی نہیں جانتا کہ کیا ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) چھپا رکھی گئی ہے اس کے بدلے میں جو وہ کرتے تھے۔

پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حقیقت بہشت کی فرمائی جیسے کہ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ کی سند پر بیان کیا ہے، وہ یہ ہے

"قال اللہ تعالیٰ اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر"

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تیار کی ہے میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ چیز جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہے اور نہ کسی کان نے سنی ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال گزرا ہے۔ پس اگر حقیقت بہشت کے یہی باغ اور نہریں اور موتی کے اور چاندی سونے کی اینٹوں کے مکان اور دودھ شراب اور شہد کے سمندر اور لذیذ میوے اور خوب صورت عورتیں اور لونڈے ہوں، تو یہ تو قرآن کی آیت اور خدا کے فرمودہ کے بالکل مخالف ہے۔ چوں کہ ان چیزوں کو تو انسان جان سکتا ہے اور اگر یہ فرض کیا جاوے کہ ویسی عمدہ چیزیں نہ آنکھوں نے دیکھی اور نہ کانوں نے سنی تو بھی

ولا خطر علیٰ قلب بشر

سے خارج نہیں ہوسکتیں۔ عمدہ ہونا ایک اضافی صفت ہے اور جب کہ ان سب چیزوں کا نمونہ دنیا میں موجود ہے تو اس کی صفت اذانی کو جہاں تک کہ ترقی دیتے جاؤ انسان کے دل میں اس کا خیال گزر سکتا ہے حالاں کہ بہشت کی ایسی حقیقت بیان ہوئی ہے کہ

لا خطر علی قلب بشر

پس بہشت کی جو تمام چیزیں بیان ہوئی ہیں درحقیقت بہشت میں جو قرۃ اعین ہوگا، اس کے سمجھانے کو بقدر طاقت بشری تمثیلیں ہیں، نہ بہشت کی حقیقتیں۔

انسان مطابق اپنی فطرت کے انہیں چیزوں کو سمجھ سکتا ہے اور انہیں کا خیال اس کے مین آ سکتا ہے جو اس نے دیکھی یا چھوئی یا چکھی یا سونگھی یا قوتِ سامعہ سے محسوس کی ہوں۔ اور بہشت کی جو

"قرۃ اعین"

یعنی راحت یا لذت ہے، اس کو نہ انسان نے دیکھا ہے، نہ چھوا ہے، نہ چکھا ہے، نہ سونگھا ہے، نہ قوت سامعہ نے اس کا حس کیا ہے۔ پس فطرت انسانی کے مطابق انسان کو اس کا بتلانا ناممکن ہے۔ اس کے سوا ایک اور مشکل درپیش ہے کہ جو کچھ انسان کو بتایا جاتا ہے وہ ان الفاظ سے تعبیر ہوتا ہے جو انسان کی بول چال میں ہیں اور جو چیز کہ انسان نے نہ دیکھی، نہ چھوئی، نہ چکھی، نہ سونگھی، نہ قوت سامعہ سے حس کی، اس کے لیے کوئی لفظ انسان کی زبان میں نہیں ہوتا اور اس لیے اس کا تعبیر کرنا گو کہ خدا ہی تعبیر کرنا چاہے محالات سے ہے۔ اس کے سوا ایک اور سخت مشکل یہ ہے کہ کوئی انسان ان کیفیات کو بھی جو اس دنیا میں ہیں تعبیر نہیں کر سکتا۔ کوئی شخص کٹھاس، مٹھاس، درد، دکھ، رنج و راحت کی کچھ بھی کیفیت نہیں بتا سکتا۔ یا اس کے لیے دوسرا لفظ بدل دیتا ہے یا کوئی مشابہت اور نظیر اس کی لاتا ہے جو وہ بھی مثل پہلی کے محتاج بیان ہوتی ہے۔ پس بہشت کی کیفیت یا لذت کا جس کو

”قرۃ اعین“

سے تعبیر کیا ہے بیان کرنا کہ خدا ہی اس کا بیان کرنا چاہے محال سے بھی بڑھ کر محال ہے۔

مگر جب کہ انسان کو ایک بات کے کرنے کو اور ایک بات کے نہ کرنے کو کہا جاوے تو بالطبع انسان اس کی منفعت اور مضرت کے جاننے کا خواہاں ہوتا ہے اور بغیر جانے اس کے کرنے یا نہ کرنے پر راغب یا متنفر نہیں ہوتا اس واسطے ہر ایک پیغمبر کو بلکہ ہر ایک ریفارمر یعنی مصلح کو اس منفعت و مضرت کا کسی تمثیل یا تشبیہ سے بتانا پڑتا ہے۔

”قرۃ اعین“

کی ماہیت یا حقیقت یا کیفیت یا اصلیت کا بتانا تو محالات سے ہے اس لیے انبیاء نے ان راحتوں اور لذتوں یا رنج اور تکلیفوں کو جو انسان کے خیال میں ایسی ہیں جو ان سے زیادہ نہیں ہوسکتیں۔ بطور جزا و سزا ان افعال کے بیان کیا ہے اور غرض ان سے بعینہ وہ اشیاء نہیں ہیں بلکہ جو رنج و راحت لذت و کلفت ان سے حاصل ہوتی ہے اس کیفیت کو

”قرۃ اعین“

سے تشبیہاً بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔ گو کہ وہ تشبیہ کیسی ہی ادنیٰ اور ناچیز ہو۔

موسیٰ نے اس

”قرۃ اعین“

کو اولاد پیدا ہونے، مینہ برسنے رزق فراخ ہونے دشمنوں پر غلبہ پانے اور کلفت کو اولاد کے مرنے، قحط پڑنے، وبا پھیلنے، شکست کھانے کی کیفیت کی تشبیہہ میں بیان کیا ہے۔ یہ تشبیہین اگرچہ بنی اسرائیل کے دل پر بہت موثر تھیں۔ مگر درحقیقت ایسی نہ تھی کہ جو تمام انسانوں کی طبیعت پر حاوی ہوں۔ محمد مصطفیٰ نے اس کو ایسی تشبیہوں میں بیان کیا ہے کہ تمام

انسانوں کی طبیعتوں پر حاوی ہیں اور کل انسانوں خلقت اور جبلت کے نہایت ہی مناسب ہیں۔

تمام انسانوں کی خواہ وہ سرد ملک کے رہنے والے ہوں خواہ گرم ملک کے، مکان کی آراستگی، مکان کی خوبی، باغ کی خوشنمائی بہتے پانی کی دل ربائی، میووں کی تروتازگی سب کے دل پر ایک عجیب کیفیت پیدا کرتی ہے۔ اس کے سوا حسن یعنی خوب صورتی سب سے زیادہ دل پر اثر کرنے والی ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ انسان میں ہو اور اس سے بھی زیادہ جب کہ عورت میں ہو پس بہشت کی

"قرۃ اعین"

کو ان فطری راحتوں کی کیفیات کی تشبیہ میں۔ اور دوزخ کے مصائب کو آگ میں جلنے اور لہو پیپ پلائے جانے اور تھور کھلائے جانے کی تمثیل میں بیان کیا ہے تا کہ انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ بڑی سے بڑی راحت ولذت یا سخت سے سخت عذاب وہاں موجود ہے اور در حقیقت جو لذت و راحت یا رنج یا کلفت رہاں ہے ان کو اس سے کچھ بھی مناسبت نہیں ہے یہ تو صرف ایک اعلیٰ راحت احتظاظ یا رنج و کلفت کا خیال پیدا کرنے کو اس پیرایہ میں جس میں انسان اعلیٰ سے اعلیٰ احتظاظ و رنج کو خیال کر سکتا تھا بیان کیا ہے۔

یہ سمجھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا ہوئی ہے۔ اس میں سنگ مرمر کے موتی کے جڑاؤ محل ہیں۔ باغ میں سرسبز و شاداب درخت ہیں دودھ و شراب و شہد کی ندیاں بہ رہی ہیں۔ ہر قسم کا میوہ کھانے کو موجود ہے۔ ساقی و ساقنیں نہایت خوب صورت چاندی کنگن پہنے ہوئے جو ہمارے ہاں کی گھوسنیں پہنتی ہیں شراب پلا رہی ہیں ایک جنتی ایک حور کے گلے میں ہاتھ ڈالے پڑا ہے ایک نے ران پر سر دھرا ہے ایک چھاتی سے لپٹا رہا ہے ایک نے لب جاں بخش کا بوسہ لیا ہے۔ کوئی کسی کونہ میں کچھ کر رہا ہے کوئی کسی کونہ میں کچھ۔ ایسا

بے ہودہ پن ہے۔ جس پر تعجب ہوتا ہے۔ اگر بہشت یہی ہے تو بے مبالغہ ہمارے خرابات اس سے ہزار درجہ بہتر ہیں۔

علمائے اسلام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے بسبب اپنی رقت قلبی اور توجہ الی اللہ اور خوف ورجا کے غلبہ کے جو آدمی کے دل پر زیادہ اثر کرنے سے ایسے درجہ پہنچا دیتا ہے کہ اصل حقیقت کے بیان کرنے کی جرأت نہیں رہتی۔ یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ جو امر الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے۔ اسی کو تسلیم کرلیں اور اس کی حقیقت اور اس کے مقصد کو خدا کے علم پر چھوڑ دیں۔ اس واسطے وہ بزرگ تمام ان باتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کو کوئی بھی نہیں مان سکتا اور وہ باتیں جیسی کہ عقل اور اصلی مقصد بانئے مذہب کے برخلاف ہیں ویسی ہی مذہب کی سچائی اور بزرگی اور تقدس کے مخالف ہیں۔

اس امر کے ثبوت کے لیے بانئے مذہب کا ان چیزوں کے بیان کرنے سے صرف اعلیٰ درجہ کی راحت کا بقدر فہم انسانی خیال پیدا کرنا مقصود تھا نہ واقعی ان چیزوں کا دوزخ و بہشت میں موجود ہونا۔ ایک حدیث کا ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ جو ترمذی نے بریدہ سے روایت کی ہے۔ اس میں بیان ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت سے پوچھا کہ بہشت میں گھوڑا بھی ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ تو سرخ یاقوت کے گھوڑے پر سوار ہوکر جہاں چاہے گا اڑتا پھرے گا پھر ایک شخص نے پوچھا کہ حضرت وہاں اونٹ بھی ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ وہاں جو کچھ چاہو گے سب کچھ ہوگا۔ پس اس جواب سے مقصود یہ نہیں ہے کہ درحقیقت بہشت میں گھوڑے اور اونٹ موجود ہوں گے بلکہ صرف ان لوگوں کے خیال میں اس اعلیٰ درجہ کی راحت کے خیال کا پیدا کرنا ہے۔ جو ان کے خیال میں اور ان کی عقل وفہم وطبیعت کے مطابق اعلیٰ درجہ کی ہوسکتی تھی اسی کی مانند اور بہت سی حدیثیں ہیں اور اگر ان سب کو صحیح بھی مان لیا جاوے تب بھی کسی کا مقصود ان اشیاء کا بعینہ بہشت میں موجود ہونا نہیں ہے بہ جز

اس کے کہ جہاں تک انسان کی عقل وطبیعت کے موافق اعلیٰ درجہ کی راحت کا خیال پیدا ہو سکے وہ پیدا ہو۔

حکمائے الٰہی اور انبیائے ربانی دونوں ایک سا کام کرتے ہیں۔فرق یہ ہے کہ حکماء صرف ان چند لوگوں کو تربیت کر سکتے ہیں جن کا دل و دماغ تربیت پا چکا ہے۔ برخلاف اس کے تمام انبیاء تمام کافہ انام کو تربیت کرتے ہیں۔جن کا بہت بڑا حصہ قریب کل کے محض نا تربیت یافتہ، جاہل، وحشی، جنگلی، بدوی، بے عقل و بد دماغ ہوتا ہے اور اسی لیے انبیاء کو یہ مشکل پیش آتی ہے کہ ان حقائق اور معارف کو جن کو تربیت یافتہ عقل بھی مناسب غور وفکر و تامل سے سمجھ سکتی ہے۔ایسے الفاظ میں بیان کریں کہ تربیت یافتہ دماغ اور کوڑ مغز دونوں برابر فائدہ اٹھاویں۔قرآن مجید میں جو بے مثل چیز ہے وہ یہی ہے کہ اس کا طرز بیان ہر ایک مذاق اور دماغ کے موافق ہے اور باوجود اس قدر اختلاف کے دونوں نتیجے پانے میں برابر ہیں۔انہی آیات کی نسبت دو مختلف دماغوں کے خیالات پر غور کرو۔ایک تربیت یافتہ دماغ خیال کرتا ہے کہ وعدہ وعید دوزخ و بہشت کے جن الفاظ سے بیان ہوئے ہیں ان سے بعینہ وہی اشیاء مقصود نہیں بلکہ اس کا بیان کرنا صرف اعلیٰ درجہ کی خوشی و راحت کو فہم انسانی کے لائق تشبیہ میں لاتا ہے۔اس خیال سے اس کے دل میں ایک بے انتہا عمدگی نعیم جنت کی اور ایک ترغیب اوامر کے بجالانے اور نواہی سے بچنے کی پیدا ہوتی ہے اور ایک کوڑ مغز ملا یا شہوت پرست زاہد یہ سمجھتا ہے کہ درحقیقت بہشت میں نہایت خوب صورت ان گنت حوریں ملیں گی۔شرابیں پئیں گے، میوے کھائیں گے، دودھ وشہد کی ندیوں نہاویں گے اور جو دل چاہے گا وہ مزے اڑاویں گے اور اس لغو بے ہودہ خیال سے دن رات اوامر کے بجالانے اور نواہی سے بچنے میں کوشش کرتا ہے اور جس نتیجہ پر پہلا پہنچا تھا اسی پر یہ بھی پہنچ جاتا ہے اور کافہ انام کی تربیت کا کام بہ خوبی تکمیل پاتا ہے۔ پس جس شخص نے ان

حقائق قرآن مجید پر جو فطرت انسانی کے مطابق ہیں غور نہیں کی۔ اس نے درحقیقت قرآن کو مطلق نہیں سمجھا اور اس نعمت عظمیٰ سے بالکل محروم رہا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

(۲)

مضامین متعلق بہ استفسارات

اخبارات کے اعتراضات اور ان کے جوابات

(اقتباسات از رسالہ تہذیب الاخلاق جلد ۷ بابت ۱۲۹۳ھ)

تہذیب الاخلاق کی ساتویں جلد بابت ۱۲۹۳ھ میں سرسید نے ایک نیا سلسلۂ مضامین شروع کیا تھا اور وہ یہ تھا کہ ہندوستان کے مختلف اخبارات جو اعتراضات سرسید پر کرتے یا ان کے متعلق کسی رائے یا خیال کا اظہار کرتے یا کوئی شخص سرسید کو خط لکھ کر کسی بات کی وضاحت چاہتا اور ان سے مسئلہ زیر بحث کے متعلق ان کی رائے پوچھتا تو سید صاحب ان کے اعتراض یا رائے یا خیال کو بجنسہ نقل کرنے کے بعد اس کا جواب دیتے یا ان کی تحریرات پر اپنی رائے یا خیال کا اظہار کرتے۔ یہ مضامین تہذیب الاخلاق کی ساتویں جلد کے متعدد پرچوں میں چھپے ہوئے موجود ہیں اور اس وقت کے حالات و واقعات کا نہایت صحیح مرقع پیش کرتے ہیں۔ ہم تہذیب الاخلاق کے مختلف پرچوں سے انتخاب و اقتباس کر کے یہاں سرسید کے ان سب مضامین کو یک جا درج کرتے ہیں۔ اخبارات کے

اصل اعتراضات بھی شروع میں لکھ دیے گئے ہیں تا کہ ان کا جواب سمجھنے میں آسانی ہو۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

''البرٹ گزٹ'' لاہور، ۲ جون ۱۸۷۶ء

بہ ذیل تغلیط خبر انہدام مسجد بنارس یہ ارقام فرمایا ہے کہ

''مذہبی معاملوں میں جو (سید احمد خاں) کی رایوں نے مشتہر ہو کر تاثیر پیدا کی ہے وہ بھی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی رایوں نے مذہب اسلام کے قائم اور بے حرکت دریا میں ایک طوفان عظیم برپا کر دیا ہے۔

گو آخر یہ طوفان آنا ہی تھا مگر جب عام لوگ اس کے مقابلہ کے واسطے تیار ہو جاتے اس وقت کوہی شخص اس کی پروا نہ کرتا اور اس کو ایک معمولی تبدیل ہوا کے سوا کچھ نہ سمجھتا۔ لیکن آج کل اس کے ظاہر ہونے سے جس طرح لوگ غوطے کھا رہے ہیں سب پر ہویدا ہے۔''

ریمارک

ہم نہیں سمجھتے کہ کیا تاثیر پیدا کی ہے اور نہ یہ سمجھے کہ آخر کو اس طوفان کے آنے کا کیوں یقین تھا اور عام لوگوں کا مقابلہ کے لیے تیار ہو جانے کا کون سا وقت تھا اور کون سی بات ہے جس میں لوگ غوطے کھا رہے ہیں۔ ہمارا گمان ہے کہ ہم نے اسلام کی صحیح حقیقت بتائی ہے اور بہت سے دلوں کو جو اسلام کے حق ہونے میں متردد تھے ان کو اس کے حق ہونے کا یقین دلایا ہے اور علم اور مذہب اور قدرت کا مخرج ایک ہی اصل سے ثابت کیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اخبار ”رہبر ہند“ لاہور، مورخہ ۳ جون ۱۸۷۶ء

خبر انہدام مسجد بنارس کی تغلیط کے بعد ارقام فرماتے ہیں کہ

”کاش جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بہادر اور معزز وقائع نگار سائنٹفک سوسائٹی اس کیفیت کو پہلے ہی اعتراضوں پر چھاپ دیتے تا کہ دوست و دشمن کو ان کی مخالفت میں موافق ہونے کا موقع نہ ملتا۔“

ریمارک

جب آپ کے دوست نے پہلی ہی دفعہ دشمنوں کے ساتھ موافق ہونے میں ذرا بھی تامل نہیں کیا تو پھر اصلی کیفیت کے چھاپنے سے کیا فائدہ تھا۔ اس مقام پر استعمال لفظ دشمن درست نہیں ہے کیونکہ میں اپنی دانست میں کسی کو اپنا دشمن نہیں سمجھتا۔

کفر است در طریقتِ ما کینہ داشتن
آئینِ ما است سینہ جو آئینہ داشت

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

''اودھ اخبار'' مورخہ ۳۱ مئی ۱۸۷۶ء

انہدام مسجد بنارس کے باب میں ارقام فرماتے ہیں کہ جو مضامین نسبت لعن وطعن سید احمد خاں کے چھاپے گئے وہ ہمارے پاس بھی آئے مگر ہم کو اعتبار نہ تھا۔

ریمارک

اس اعتبار نہ ہونے کا بہت بہت شکر ہے۔

پھر ارقام فرماتے ہیں کہ ''باوصف یہ کہ اس قدر جوش و خروش ہوا مگر تعجب تھا کہ سید صاحب نے کسی کا جواب نہ دیا۔''

ریمارک

اس سے ہمارے ملک کے اخباروں کی وقعت ثابت ہوتی ہے۔ افسوس ہزار افسوس

پھر ارقام فرماتے ہیں کہ ''اخبار سین ٹیفک سوسائٹی میں یہ مضمون نہایت دیر میں چھپا یعنی اس وقت جب کہ سید صاحب کی بدنامی تمام دنیا میں مشتہر ہو چکی۔''

ریمارک

اس کے عذر میں نہایت ادب سے اپنے شفیق کے سامنے حافظ کا یہ شعر پڑھتا ہوں۔

در کوئے نیک نامی ما را گزر ندادند

گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

لیکن اگر ہمارے دوست اس فقرہ کو یوں ارقام فرماتے کہ یہ مضمون نہایت دیر میں چھپا یعنی اس وقت جب کہ تمام اخباروں کی بدنامی دنیا میں ہوگئی تو شاید لفظ بدنامی کے صحیح معنی ہو سکتے۔

ہم کو امید ہے کہ خدا وہ دن بہت جلد لاوے گا جب کہ ہماری قوم بدنامی کے صحیح معنوں کو سمجھے گی اور ہمارے ملک کے اخبار خود اپنی عزت کی آپ قدر کریں گے جس کو انگریزی میں سلف آنر کہتے ہیں اور صرف یہی ایک امر ہے جس سے انسان کی اور قوم کی اور اس شئی کی جس کو بطور انسان کے تعبیر کرتے ہیں عزت ہے۔

اخبار ''وکیل ہندوستان''، ۱۰ جون ۱۸۷۶ء

ہم نہایت خوش ہیں کہ اغلب صاحب نے جو اغلب ہے کہ مسلمان ہیں ہماری کارروائی پر اخبار مذکورہ بالا میں نکتہ چینی کی ہے اول انہوں نے بنگالیوں کی ترقی تعلیم اور تہذیب ظاہری اور اس کے اسباب بیان کیے ہیں۔ پھر وہ مسلمانوں کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ بعض باتیں جو ایسے عمدہ آرٹیکل میں ہونی زیبا نہ تھیں ان پر ہم خیال نہیں کرتے۔ جو بات کہ غور کرنے کے قابل اس میں ہے وہ بلا شبہ توجہ کی مستحق ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ سید احمد خاں نے ہندوستانیوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً تہذیب سکھلانی چاہی تھی۔۔۔۔۔۔۔ تہذیب الاخلاق انہوں نے جاری کیا اور اس میں صرف مسلمانوں کی خراب حالت معاشرت ہی پر مضامین نہیں لکھے بلکہ نہایت عجلت کے ساتھ مسلمانوں کے مذہبی معاملات میں مداخلت کی اور اس دنیاوی تہذیب کے وعظ میں دینی و

مذہبی باتوں کو بھی ملایا۔اس پر مسلمانوں نے بہت برا مانا۔۔۔۔۔۔۔۔۔انجام یہ ہوا کہ ایک مذہبی مباحثہ چھڑ گیا جس سے نجم الہند سید احمد خاں کا اصل مقصد خاک میں مل گیا اور ان کی جلدی وعدم استقلال نے ان کو کام یاب نہ ہونے دیا۔

ریمارک

بلاشبہ ہم کو بھی افسوس ہے کہ تہذیب الاخلاق میں بہ مجبوری مذہبی مضامین کے لکھنے کی زیادہ ضرورت پڑی اور اگر یہ امر ہماری عجلت اور بے استقلالی اور ناعاقبت اندیشی سے ہوا تو بلاشبہ ہم کو سب سے زیادہ افسوس کرنا چاہیے۔

مگر ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا کرنے میں ہم کو نہایت مجبوری تھی۔ بنگالیوں یا تمام ہندوستان کے ہندوؤں کا اور مسلمانوں کا حال بالکل مختلف ہے۔ بنگالیوں کے حال پر یا اسٹیل و اڈیسن کے اصول پر جو انہوں نے انگلستان میں تہذیب پھیلانے میں برتا مسلمانوں کی حالت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ قیاس مع الفارق ہے۔

اگلے بنگالی اور ہندوستان کے تمام ہندو قریباً کل کے۔مطلق اپنا مذہب نہیں جانتے چند باتیں جو بطور رسم کے ان میں پڑ گئی ہیں اسی کو وہ اپنا مذہب جانتے ہیں۔ان محدود رسموں کے محفوظ رہنے کے ساتھ کوئی قول یا فعل یا عقیدہ یا علم ایسا نہیں ہے کہ جس کے کہنے، کرنے، یقین لانے، سیکھنے کو وہ اپنے مذہب کے برخلاف سمجھتے ہوں اس لیے انہوں نے نئی زبان، نیا علم، نئی تہذیب سیکھنے میں کبھی تامل نہیں کیا۔ جس زمانہ میں کہ ہندوستان پر مسلمانوں کی حکومت تھی انہوں نے انہیں کا علم، انہیں کی زبان، انہیں کی تہذیب سیکھی۔ شاعر ہوئے، منشی ہوئے، صاحب تصنیف ہوئے۔مسلمانوں کی طرح اپنی تصانیف میں حمد و

نعت لکھی۔ تاریخ کی کتابوں میں جو خود ہندوؤں نے تصنیف کی انہیں ہندوؤں کو کافر اوران کے مقتولوں کو فی النار اور مسلمان فتح مندوں کو غازی لکھا اور صرف بسبب محفوظ رہے انہیں محدود رسموں کے ہندو کے ہندو ہی رہے۔ مجھے اس وقت ایک برہمن شاعر کا فارسی شعر یاد آیا جیسا کہ وہ اپنے مضمون میں عالی ہے ویسا ہی اس مقام کے بھی مناسب ہے۔

مرا دلے است بکفر آشنا کہ چندیں بار

بہ کعبہ بر دم و بازش برہمن آور دم

ہاں بنگالیوں نے بعد تلیم پانے کے اپنے قدیم مذہب کو چھوڑ دیا۔ یہ نتیجہ قبل تعلیم و تربیت کے نہیں ہوا بلکہ بعد تعلیم کے ہوا۔ سبب اس کا یہ تھا کہ جو موجودہ مذہب ان کا تھا وہ سچ نہ اور ممکن نہ تھا کہ وہ علم کی روشنی کے سامنے قائم رہتا۔ یہ بات کچھ ہندوؤں کے مذہب پر موقوف نہیں ہے۔ علم ایک روشنی ہے جو دل میں ڈالی جاتی ہے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا ہے کہ

"العلم نور یقذف فی القلب"

پس جو مذہب کہ علم کے برخلاف ہے وہ کبھی قائم نہیں رہ سکتا۔ مگر ان بنگالیوں کو علم کے حاصل کرنے اور تعلیم پانے اور تہذیب سیکھنے میں کوئی امر جس کو وہ مذہبی خیال کرتے ہوں مانع نہ تھا گو نتیجہ بعد تعلیم کیسا ہی اس کے برخلاف ہوا ہو۔

انگلستان میں جب تک پوپ کی ایسی ہی حکومت لوگوں پر رہی جیسے کہ اس زمانہ کے مولویوں کی مسلمانوں پر ہے اس وقت تک کسی جیز میں ترقی یورپ میں نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ دو فرقے یورپ میں پیدا ہو گئے ایک وہ جو پوپ کی حکومت سے بالکل آزاد ہو گیا دوسرا وہ جو صرف روحانی باتوں میں پوپ کا تابع رہا اور دنیاوی باتوں میں پوپ کی حکومت سے نکل گیا۔ مگر اس مقام پر یاد رکھنا چاہیے کہ ان کے نزدیک روحانی یعنی مذہبی امور بالکل

جدا چیز ہیں اور دنیاوی امور بالکل علیحدہ۔ وہ ان دونوں کو ایک نہیں سمجھتے۔ برخلاف مسلمانوں کے کیوں کہ مسلمان مروج مذہب کے بموجب ان دونوں میں کچھ تفریق نہیں کرتے۔

اسٹیل اور ایڈیسن کے وقت میں انگلستان کی ترقی تہذیب دنیاوی امور میں کچھ مشکل نہ تھی کیوں کہ اس کی ترقی کے لیے اس وقت میں کوئی مذہبی خیال مانع نہ تھا۔ صرف یہ بات کافی تھی کہ بری بات کا برا ہونا اور اچھی بات کا اچھا ہونا لوگوں کے دلوں پر بٹھا دیا جائے۔

اب دیکھو کہ مسلمانوں کی حالت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ ان کا کوئی قول، کوئی فعل، کوئی یقین روحانی ہو یا جسمانی، دینی ہو یا دنیاوی مذہب سے خالی نہیں۔ ان کے ہاں دنیاوی معاشرت اور مذہبی معاملات میں کچھ تفریق و جدائی نہیں ہے۔ کوئی امر حسن معاشرت یا تہذیب کا۔ فرض کرلو جو محض دنیاوی ہو اس پر ضرور بالضرور احکام عشرہ مذہبی میں سے کوئی نہ کوئی حکم جاری ہوگا۔ یعنی فرض، واجب، سنت، مستحب، مباح، حلال، حرام، مکروہ، کفر، بدعت۔ پس مسلمانوں کی خراب حالت، معاشرت کی ترقی بغیر اس کے کہ مذہبی بحث درمیان میں آوے کیوں کر ہو سکتی ہے۔

جس قوم کی حالت ایسی ہو کہ وہ سچ کو بھی اگر ان کے مسلم عقیدہ کے برخلاف ہو سچھ سمجھنا کفر سمجھتے ہوں تو اس کی خراب حالت معاشرت کے درست کرنے کو کس طرح مذہبی بحث سے بچا جاوے؟

میں ایک بہت بڑے عالم اور مقدس اور نیک فرشتہ خصلت کی مجلس کا ذکر کرتا ہوں جو ہمارے شہر میں بلکہ ہندوستان میں مقتدا تھے ان کے مدرسہ میں ایک طالب علم نے پوچھا کہ حضرت تمام علماء علم ہیئت نے تسلیم کیا ہے کہ زمین گول ہے اور بعض حدیثوں سے پایا جاتا

ہے کہ مسطع ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ اگر تم اپنی آنکھ سے دیکھ لو کہ زمین گول ہے تو بھی یہی یقین رکھو کہ مسطح ہے۔ لوگوں نے کہا سبحان اللہ! قوت ایمان کے یہ معنی ہیں۔ اس وقت ہمارے دل پر بھی ایسا ہی اثر ہوا جو اور لوگوں کے دلوں پر تھا مگر جب آدمی غور کرے تو سمجھ سکتا ہے کہ یہ کیا بات ہوئی۔

اے جناب اغلب! جب کہ ہماری قوم کا یہ حال ہے کہ علوم کا پڑھنا، طبیعات کا جاننا، نیچرل فلاسفی پڑھنا، علم ہیئت کو سیکھنا، کافروں کی زبان کا سیکھنا، ان کے علوم کو پڑھنا، ان سے معاشرت اور دوستی کرنا، ان کی چیز کو اچھا کہنا، ان کے کسی ہنر کی تعریف کرنا، کفر و بدعت، خلاف دین داری اور خلاف اتقا سمجھتے ہوں تو اب ہم ان کی ترقی تہذیب و معاشرت کی بلا مباحثہ مذہبی کیوں کر تدبیر کریں۔ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ہم قبول کریں کہ یہ سب باتیں خلاف مذہب ہیں اور ضرور مذہب اسلام میں منع ہیں مگر ان کے کرنے ی رغبت دلائیں لیکن اگر درحقیقت ہم ان کو مذہب اسلام کر برخلاف سمجھتے ہوں اور پھر ہم خود اپنے تیئں بھی مسلمان کہہ کر ان پر رغبت دلائیں تو وائے برحال ما اور اگر ہم ان کو اپنے نزدیک مذہب اسلام کے برخلاف نہیں سمجھتے۔ (فرض کرو کہ ہماری یہ سمجھ غلط ہی ہو) تو ہم کو ان پر رغبت دلانا، ان کا اچھا ہونا ثابت کرنا ہمارے ایمان کے مطابق ہوگا۔ مگر پھر یوں کہ ہم بحث مذہبی سے بچ سکتے ہیں کیوں کہ پہلا قدم ہمارا یہ ہے کہ جو ہم کہتے ہیں وہ ٹھیٹ مذہب اسلام ہے اور یہی ہمارا یہ یقین ہے۔ پس اگر ہمارے شفیق اس لازم و ملزم کے جدا کرنے کی کوئی تدبیر بتادیں تو ہم دل و جان سے اپنی غلطی کا اقرار کرنے کو حاضر و موجود ہیں۔

اس بات پر ہم البتہ یقین نہیں کر سکتے کہ ہمارا مقصد خاک میں مل گیا۔ کیوں کہ ہم اپنی اس کوشش کا اپنی دانست میں بہت کچھ نتیجہ دیکھتے ہیں۔ تمام ہندوستان کو اس بات کا خیال ہوگیا ہے کہ قوم کی حالت اچھی نہیں ہے۔ اس کے لیے کچھ کرنا چاہیے۔ یہی تحریک اگر

باقی رہی اور مر نہ گئی تو بہت کچھ کر دکھائے گی۔ جس امر کو ہم نے چھیڑا ہے وہ مسلمانوں کے لیے ایک نئی بات ہے۔ ہر ایک نئی بات موجودہ عام خیالات کے برخلاف ہوتی ہے اور اس لیے اول اول عام مخالفت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ آپ خیال فرمائیں کہ اس سے زیادہ سچی بات کون سی تھی جو جدی محمد رسول اللہ صلعم نے کعبہ کے روبرو کھڑے ہو کر فرمائی۔

ھو اللہ احد اللہ الصمد.

مگر یہ قول اس زمانہ کے عام خیالات کے برخلاف تھا۔ پھر آپ جانتے ہیں کہ کیا ہوا۔ ان ہوئی ہوئیں اور ان سہنی سہنی پڑیں۔

جس قدر مخالفت ہمارے ساتھ لوگوں نے کی اور ہم کو سخت وسست برا بھلا کہا۔ ہم کو دجال اول کا لقب دیا۔ ہمارے اجداد کو نعوذ اللہ دجال کے اجداد قرار دیا۔ جن کا کلمہ روز پڑھتے ہیں ان کو معاذ باللہ دجال کا دادا سمجھا۔ حقیقت میں یہ بہت کم ہوا۔ جب ہم نے اس کام پر ہاتھ ڈالا تو ہم کو اس سے بھی بہت زیادہ مخالفتوں کا یقین تھا۔ مگر ہم سچ کہتے ہیں کہ ہم کو اپنے مخالفوں سے روز بروز زیادہ محبت ہوتی جاتی ہے اور اپنے دوستوں سے بھی زیادہ مخالفوں کی مخالفت سے خوشی ہوتی ہے کیوں کہ ہم کو یقین نہیں ہے کہ ہمارے مخالف کچھ ہماری ذات سے دشمنی نہیں رکھتے۔ کچھ میراث کا ہم سے ان سے جھگڑا نہیں انہوں نے ہم کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ان کو نہیں دیکھا۔ وہ صرف اس خیال سے ہمارے مخالف یا دشمن بنے ہیں کہ ہم ان کی دانست میں برخلاف اسلام کچھ کرتے یا کہتے ہیں۔ پس یہ ایک دلیل اسلام کی محبت کی ہے۔ پس ہم کو نہایت خوش ہونا چاہیے کہ لوگ اسلام کو دوست رکھتے ہیں۔ باقی رہا ان کا یہ خیال کہ ہم برخلاف اسلام کے کچھ کرتے یا کہتے ہیں یہ ان کی ایک غلطی اور ناسمجھی ہے۔ جس وقت ان کی یہ غلطی رفع ہو جائے گی اور وہ ہمارے کاموں کو سوچیں اور سمجھیں گے تو وہی ہمارے مخالف سب سے زیادہ ہمارے دوست ہوں گے۔ اس وقت ہمارے دوست

ایسے موجود ہیں جو ہم سے کمال نفرت اور دلی عداوت رکھتے تھے مگر جب وہ سوچے اور سمجھے تو اب وہ سب سے زیادہ ہمارے دوست ہیں۔

البتہ ہم کو اپنے مخالفوں پر اس بات کا افسوس ہے کہ وہ بہت کچھ جھوٹ اور اتہام اور دروغ ہماری نسبت لکھتے ہیں اور کہتے ہیں اور جس سبب سے ہم سے مخالف ہونا خیال کرتے ہیں خود اس میں فی الحقیقت پڑتے ہیں یا ان کے نزدیک دروغ و کذب و تہمت امورات خلاف مذہب اسلام نہیں ہیں۔

نعوذ باللہ منہا.

تمام اہل مذاہب مذہبوں کے ایک بہت بڑے اور نہایت قومی دشمن سے غافل ہیں جس کا نام علم یا حقیقت یا سچ ہے۔کوئی ایسا مسئلہ یا اعتقاد کسی مذہب کا جو اس کے برخلاف ہو کبھی قائم نہیں رہ سکتا۔ اس وقت دیکھ لو کہ تمام مذاہب کے ایسے مسئلے علم کے سامنے اس طرح پر جلتے چلے جاتے ہیں جیسے نورانی سفید پالہ سے چھوٹے اور کمزور بودے پودے۔ مذہب اسلام کے بہر باغ میں بھی لوگوں کی غلطی سے اس قسم کی بہت سی گھاس پھونس آ گ کھڑی ہوئی ہے جو علم کے سامنے ایسی نیست و نابود ہو جاتی ہے جیسے کہ نور کے سامنے تاریکی۔ جو شخص نہایت دوست اس باغ ہمیشہ بہار کا ہے اس کا فرض ہے کہ اس گھاس پھونس کو اکھاڑے۔ ورنہ اس سے تمام باغ میں نقصان پہنچے گا۔ ناواقف آدمی سمجھتا ہے کہ باغ کے درخت اکھاڑے جاتے ہیں مگر یہ خود اس کی غلطی ہے۔

ہزاروں آدمی اس وقت مسلمانوں میں ایسے موجود ہیں کہ اگر ان کا دل چیر کر دیکھو تو بہت سے مروجہ مسائل اسلام پر ان کو کامل یقین نہیں ہے۔ یا ان کے دل کو طمانیت نہیں ہے۔ ہمیشہ وہ مسئلے دل میں کھٹکتے ہیں مگر لوگوں کے ڈر سے منہ سے نہیں نکالتے۔ بہت سے ایسے ہیں جو اپنے دل کو اس طرح پر تسلی دیتے ہیں کہ شریعت میں ہے اسے خواہ نخواہ تسلیم کرنا

چاہیے۔ جو زیادہ بے وقوف ہیں وہ کہتے ہیں کہ میاں نقل میں عقل کا کیا کام ہے مگر وہ مسئلے سب کے دل میں ضرور کھٹکتے ہیں۔ مسلمان نوجوان جو انگریزی دان ہیں اور علوم جدیدہ اور تواریخ سے واقف ہیں وہ تو یقیناً ان مسائل اور قصص اور روایات کو جھوٹ ولغو وبیہودہ جانتے ہیں اور چوں کہ ہمارے مذہب کے علماء نے اس طرح پر ان مسائل اور قصص اور حکایات کو بیان کیا ہے کہ گویا قرآن مجید میں اسی طرح پر ہے اور پیغمبر خدا صلعم نے یوں ہی فرمایا ہے تو وہ نوجوان تعلیم یافتہ خیال کرتے ہیں کہ نعوذ باللہ قرآن مجید ہی غلط ہے اور سرے سے مذہب اسلام باطل ہے اور اس لیے بمجبوری ان کو لا مذہب ہونا اور مذہب اسلام کو سلام کرنا پڑتا ہے۔ حالاں کہ اس کا وبال ان لوگوں کی گردن پر ہے جنہوں نے غلط مسائل اور لغو و مہمل بے اصل روایتیں اسلام میں ملا دی ہیں۔ ہم ان اگلے بزرگوں پر جنہوں نے ایسا کیا کچھ الزام نہیں دیتے۔ وہ اس زمانہ میں مجبور تھے کیوں کہ تحقیقات کے ذریعے کافی نہ تھے اور جو باتیں اس وقت تحقیق ہوئی ہیں اس وقت نا تحقیق اور بہت ہی لامعلوم تھیں اور ان لوگوں نے اس زمانہ کے خیالات کے موافق جو کچھ کیا نہایت نیک دلی اور سچائی اور اسلام کی محبت سے کیا۔ ہم کو جو کچھ افسوس ہے اس زمانہ کے لوگوں پر ہے جو ان باتوں کی تحقیق اور مذہب اسلام کی سچائی اور صداقت ثابت کرنے کے برخلاف ہیں۔ یہ نہیں سمجھتے کہ جو کھڑے اندھیرے میں نہیں دکھلائی دیتے وہ روز روشن میں کبھی چھپ نہیں سکتے۔ جس روشنی سے دنیا روشن ہوگئی ہو اپنی آنکھ بند کر لینے سے وہ اندھیری نہیں ہو سکتی بلکہ خود ہی اندھے ہو جاتے ہیں۔

یہ ہماری ہی قوت ایمانی ہے اور یہ ہمارا ہی یقین اسلام پر ہے کہ ہم مثل ایک بیدر پہلوان کے میدان میں موجود ہیں اور علانیہ پکارتے ہیں کہ بجز مذہب اسلام کے اور کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم، سچائی، حقیقت، قدرت کے مطابق ہو۔ یہ ہم ہی ہیں جو علانیہ پکار

کر کہتے ہیں کہ مذہب اسلام بالکل بے عیب اور بے داغ ہے اور کسی کی غلطی اور کسی کی ناسمجھی سے اس پر دھبہ نہیں لگ سکتا۔ یہ ہم ہی ہیں جو اسلام کے مقابل اور بانی اسلام محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دنیا میں کسی کی بھی کچھ حقیقت نہیں سمجھتے اور اسلام ارو بانی اسلام کے سامنے کسی کے قول و فعل کے غلط ہونے کی پروانہیں کرتے۔ ہم صرف قرآن و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہیں نہ زید و عمر پر بے شک ہمارا یہ طریقہ نیا ہے اور یہی ٹھیٹ اسلام ہے۔ عام خیال اس کے برخلاف ہے انہوں نے محمد رسول اللہ کے سوا ہزاروں معنوی پیغمبر مان رکھے ہیں پس ضرور ہے کہ وہ مخالف ہوں گے جس کی ذرہ برابر بھی ہم پروا نہیں کرتے۔

اگر اغلب صاحب تحقیق فرماویں تو اغلب ہے کہ وہ بہت سے دل ایسے پاویں گے جن کو ہماری تحریروں سے تسکین ہوئی ہے اور ہماری ہی تحقیقاتوں سے انہوں نے مذہب اسلام کے سچ ہونے پر یقین کیا ہے۔ اگر ہم نے ایک ہی مذبذب دل کو تحریروں سے تھام لیا ہو تو بلاشبہ ہم نے اپنی مراد پالی۔ دور اندیش اور عاقبت بین انسان کا یہ کام نہیں ہے کہ کوئں کے کائیں کائیں سن کر پریشان ہو جاوے بلکہ اس کو غور کرنا چاہیے کہ مطلب کیا ہے، مقصد یا ہے، منشاء کیا ہے۔ ورنہ کسی کی زبان پکڑی نہیں جاتی، قلم توڑا نہیں جاتا۔

و ان اجری الا علی اللہ

نوٹ: مندرجہ بالا اقتباسات تہذیب الاخلاق بابت یکم جمادی الثانی ۱۲۹۳ھ سے لیے گئے ہیں۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

اخبار ''جریدہ روزگار'' ۸ جولائی ۱۸۷۶ء

اخبار مذکور میں ایک پکے مسلمان کا خدا کرے کہ وہ ٹھیٹ مسلمان بھی ہو جاویں ایک خط نسبت مدرسۃ العلوم کے چھپا ہے۔ جس میں چند سوالات ہیں جن کا جواب امید ہے کہ بعد غور کے وہ خود دریافت فرمالیں گے۔ مگر ایک سوال کے جواب سے سب مسلمان بھائیوں کو مطلع کرنا ضرور ہے۔

وہ استفسار فرماتے ہیں کہ ''مدرسۃ العلوم تو خاص مسلمانوں کے لیے مقرر کیا گیا ہے اس میں ہندوؤں کو پڑھانے کی کیا وجہ؟''

اس کے جواب میں کوئی فیاض اور نیک دل مسلمان کہہ سکتا ہے کہ ہاں اس مدرسۃ العلوم کے قائم ہونے کی ضرورت خاص مسلمانوں کو تھی جن کے لیے قائم ہوا مگر مسلمانوں کو ایسا بخیل و تنگ دل نہ ہونا چاہیے کہ اگر دوسری قوم اس سے فائدہ اٹھانا چاہے تو اسے محروم رکھے بلکہ خوبی اور نیکی اسی میں ہے کہ مسلمانوں کے سبب سے اور لوگ بھی فائدہ اٹھاویں۔

کوئی شیخی خورہ اور خود ستا شخص جس نے اپنی آنکھوں کو مسلمانوں کی موجودہ حالت سے بند کر لیا ہے اور پچھلے زمانہ کے خواب دیکھ رہا ہے وہ یہ جواب دے گا کہ ہم ہمیشہ سے ایسے ہی فیاض رہے ہیں۔ ہمارے دار العلوموں میں تمام دنیا کے اور تمام قوموں کے لوگوں نے تعلیم پائی ہے دیکھو ہمارے اندلس کے دار العلوم جہاں ہمارے باپ دادوں کی ہڈیاں زمین کے اندر پڑی ہیں گو ان کے خلف اور ہمارے سلف پھر نہایت ذلت اور خواری سے وہاں سے نکالے گئے۔ کیسے فیاض اور نامی تھے کہ تمام فرنگستان میں انہیں دار العلوموں نے علم کی روشنی پھیلائی۔ مسلمان اور یہودی اور عیسائی ان دار العلوموں میں برابر تعلیم پاتے تھے اور ان دار العلوموں کا ایک عیسائی طالب علم جو پڑھ کر انگلستان میں جاتا تھا تو بڑا عالم اور قابل ادب سمجھا جاتا تھا۔ پس ہمارا یہ مدرسۃ العلوم بھی ایسا ہی فیاض اور بے تعصب اور نامور ہونا چاہیے مگر شاید وہ اس شعر کو پڑھ کر نادم ہو جاتا ہو تو ہو جاتا ہو۔

آدمی را بچشم حال نگر
از خیال پری و وے بگذر

نہایت سچ مقولہ کسی کا ہے کہ دو چیز در دو چیز باور نیاید۔ نہ کر جوانی در پیری و ذکر تو نگری در فقیری۔

مگر ہاں جب کوئی باغیرت اور قومی ہمدردی کرنے والا ٹھیٹ مسلمان اس سوال کو پڑھے گا تو بے اختیار رو دے گا اور اپنی قوم کی ذلت اور اپنی قوم کی خودغرضی، اپنی قوم کی جھوٹی دین داری، اپنی قوم کی ناسمجھی و ناعاقبت اندیشی پر افسوس کرے گا اور یہ جواب دے گا کہ ہماری قوم اس لائق نہ تھی کہ اپنی قوم کے لیے اور اپنی نسلوں کے لیے، اپنی اولاد کے لیے، اپنے بچوں کے لیے ایک ایسا مدرسہ جس میں وہ تعلیم پاویں بنا سکے۔ لاچار مدرسۃ العلوم کے بانیوں کو مسلمانوں کے اس قومی مدرسۃ العلوم کے لیے دوسری قوم کے آگے ہاتھ پھیلانا پڑا اور ہندوؤں نے نہایت فیاضی سے روپیہ و جاگیر و انعام دیا اور تمام قوم کو اپنا ممنون اور زیر بار احسان کیا۔ پس ایسی حالت میں یہ سوال کرنا کہ ہندو کیوں پڑھائے جاتے ہیں کیسی شرم کی بات ہے۔ قومی غیرت والے کو ڈوب مرنے کا مقام ہے نہ ایسے سوال کرنے کا۔ خدا ہماری قوم کو سچی عزت، سچی غیرت، سچی قومی ہمدردی عنایت کرے۔ آمین۔

ہاں ایک بات تو رہ ہی گئی کہ اس کا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ یہ بات اس لیے ہوئی کہ ایک بے دین ملحد سید احمد اس کا بانی ہوا ہے۔ مگر کیا یہ بات سچ ہے؟ جو اپنے آپ کو بڑا دین دار سمجھتے ہیں انہوں نے اپنی قوم کے لیے کیا کیا ہے!!! یہ تمام جھوٹی باتیں ہیں اور صرف بد اقبالی اور ادبار جو مسلمانوں پر ہے وہ ایسی باتیں کہواتے ہیں۔ جھوٹ بولنا اور جھوٹی باتیں لوگوں کی نسبت منسوب کرنا۔ بات کو نہ سمجھنا اور نہ سمجھنے کا قصد کرنا یا دیدہ و دانستہ کذب و افترا باندھنا ایک بہت بڑی پکی مسلمانی رہ گئی ہے۔ افسوس بریں دینداری و بریں مسلمانی۔

آخیر کو ہم ایڈیٹر صاحب کا شکر کرتے ہیں کہ انہوں نے مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی ترقی کی خواہش کی ہے اور ایک کتاب کتب درسیہ مدرسۃ العلوم کی ان کی خدمت میں بھیجتے ہیں تاکہ جس امر پر انہوں نے اشتباہاً تاسف کیا ہے اس کتاب کو پڑھ کر ہی امید ہے کہ یقیناً ان نامہ نگار صاحب کی تحریر پر تاسف فرماویں گے۔

(مندرجہ بالا اقتباسات تہذیب الاخلاق مورخہ یکم رجب ۱۲۹۳ء سے لیا گیا ہے)

اخبار ''رہبر ہند'' مطبوعہ ۲۵ جولائی ۱۸۷۶ء

ہمارے شفیق بالتحقیق سید نادر علی شاہ سیفی نے مدرسۃ العلوم کی سات مہینہ سنہ ۱۸۷۵ء کی کارروائی پر ایک نہایت عمدہ اور فصیح نکتہ چین ریویو لکھا ہے جس کی طرز ادا اور الفاظ عنایت آمیز اور مضامین نصیحت خیز کے ہم تہ دل سے شکر گزار ہیں۔ اگرچہ ہر ہر لفظ اس کا دل پر نقش کرنے کے لائق ہے مگر ہم اپنے اس ناچیز پرچہ میں صرف اس کے دو جملے نقل کرتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

مدرسۃ العلوم میں جو یورپین ہیڈ ماسٹر مقرر ہے اس کی نسبت ارقام فرماتے ہیں کہ ''بڑی حقارت کی بات ہے کہ مسلمانوں کے مدرسہ کا منتظم ان کی قوم سے نہ ہو۔ جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مسلمان انتظامی طاقت نہیں رکھتے اور بڑے بے وقوف، ناتجربہ کار اور لائق ہیں۔''

ریمارک

ہم بھی جناب ممدوح کی رائے سے دل و جان سے متفق ہیں مگر آہ سرد بھرتے ہیں۔

آنکھوں سے آنسو بہاتے ہیں۔آسمان کی طرف نہایت مایوسی سے دیکھتے ہیں۔قوم کی صورت کونہایت حسرت سے تکتے ہیں اور کہتے ہیں کیا کریں قوم کی حالت تو ایسی ہی ہے۔

لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً.

☆☆☆☆☆☆☆☆

لڑکوں کی تعداد کم ہونے کی ذیل میں یہ چند فقرے ارقام فرمائے ہیں:

''معلوم ہوتا ہے کہ مدرسہ کا انتظام عام پسند نہیں ہے اور جو لڑکے آئے ہیں وہ غالباً ایسے لوگوں کے لڑکے ہیں جو مدرسہ یا مولوی سید احمد خاں کے عقیدتاً معین و مددگار ہیں۔''

ریمارک

اس علی بخش خانی فقرہ کی ہم دل سے شکر گزاری کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ ہمارے شفیق کبھی علی گڑھ میں تشریف لاویں گے جیسا کہ انہوں نے اپنے ایک عنایت نامہ میں لکھا بھی ہے اور ان کے قدم کی برکت سے ہمارا کلبہ احزان و مدرسۃ العلوم منور ہوگا۔تب ایسے امور پر ان کو رائے دینے کا موقع ملے گا۔ہم تو اس فقرہ کا ریمارک لکھنا خلاف ادب سمجھتے تھے مگر اس اندیشہ سے کہ ہم پر دوسرا طمانچہ مغرور ہونے کا نہ پڑے نہایت ادب سے اس قدر عرض کرتے ہیں کہ آپ کا خیال صحیح نہیں ہے۔

کم طالب علموں کے داخل ہونے کی ایک وجہ یہی خیال فرمائی ہے کہ ''بڑھے ہوئے خیال کے منتظمین مدرسہ نے طالب علموں کے داخل ہونے کے واسطے بڑی بڑی سخت قیدیں لگا رکھی ہیں جیسے سفید پوشی ہونا۔گراں قیمت کتابوں کا خریدنا، بورڈنگ میں داخل ہونا، مدرسہ اور بورڈنگ کا فیس دینا جو بہت زیادہ ہے۔''

ریمارک

بلا شبہ یہ سب باتیں سچ ہیں اور مسلمانوں کو گو وہ ذی مقدور ہی ہوں اس طرح پر رہنا مناسب بھی نہیں۔ کجا مسلمان اور کجا سفید پوش ہونا۔ کجا مسلمان اور کجا گراں قیمت پر کتابیں خریدنا، کجا مسلمان اور کجا بورڈنگ ہاؤس میں بہ صفائی رہنا۔ ان کو ضرور ہے کہ اپنی قدیمی چال کو نہ چھوڑیں۔ ان کے مربی ناچ میں، شادی میں، پیر دیدار کے کونڈوں میں روپیہ خرچ کریں۔ شبرات میں میاں بیٹے کو آتش بازی منگا دیں۔ میلوں میں جانے کو روپیہ پیسہ دیں۔ چھوٹے میاں، بڑے میاں، منجھلے میاں کی شادیوں میں، گنڈے بڑھانے میں، محرم میں، فقیر بنانے میں قرض پر قرض لیں مگر ان کی تعلیم پر کچھ خرچ نہ کریں۔ ہمارا ارادہ ہے کہ مدرسۃ العلوم کی کمیٹی کو ایک صلاح دیں گے کہ علی گڑھ میں بہت مسجدیں ہیں، ان کے حجروں میں طالب علم بھیج دیے جاویں۔ اس شہر میں قصائی بہت رہتے ہیں چودھری سے کہہ کر ان کے لیے ریزگی مقرر کی جاوے۔ اب امیروں کی سواری کی ضرورت نہیں ہے۔ سڑکوں پر بہت لال ٹینیں جلتی ہیں ان کے گرد (مگر سڑک چھوڑ کر ورنہ کانسٹیبل ڈنڈا مارے گا) بیٹھ کر کتاب کا مطالعہ کرلیا کریں اور تمام اخراجات بورڈنگ ہاؤس کے تخفیف کر دیے جاویں۔ ہم کو نہایت قوی امید ہے کہ اس طرح پر طالب علم تربیت پا کر بڑے بڑے مولوی اور فاضل نکلیں گے اپنے باپ دادا کا نام روشن کریں گے۔ نہایت سیر چشم اور فیاض اور باغیرت ہوں گے جن سے قوم کو عزت اور اسلام کو فخر ہوگا۔

شفیق من جس طرح پر ہم قوم کو قو بنانا چاہتے ہیں اور ان میں علم وکمال وعزت اور آدمیت اور فخر ومباہات پیدا کرنا چاہتے ہیں اگر ہم وہ نہ کرسکیں تو خدا کی مرضی مگر چند بھک منگے ملا بنا دینے سے تو ان کا جاہل رہنا بہتر ہے۔ ایسے ملانوں کی اب کون سی کمی ہے جو

اوروں کے بنانے کی فکر ہو۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

پھر وہ ارقام فرماتے ہیں کہ ''ہم کو افسوس ہے کہ اسلامی محبت اور قومی مساوات خاک میں مل گئی اور روپیہ والوں نے غریبوں کو قوم سے خارج کر دیا۔ لازم ہے کہ امیروں سے لیا جاوے اور غریبوں کی کمیٹی کی طرف سے پرورش ہو۔ یہ تقاضائے ہمدردی اور ہم قومی ہے۔ صرف دولت والوں کے لڑکوں کو لینا بڑے ہرج کی بات ہے۔''

ریمارک

ہمارے شفیق نے ہم کو نہایت عمدہ نصیحت قومی ہمدردی کی ہے جس کا ہم دل سے شکر ادا کرتے ہیں۔ اس قسم کی قومی ہمدردی لفظوں میں بہت خوشنما اور دل چسپ معلوم ہوتی ہے مگر برتاؤ میں نہیں آ سکتی۔ ہم نے لائیکرگس کے قانون تو سنے تھے کہ اس نے تمام امیروں کا مال و دولت زر زمین سب قوم میں برابر بانٹ دینا چاہا تھا جو اس وحشی زمانہ میں بھی نہ ہو سکا مگر اس کے سوا پھر کہیں دیکھا نہ سنا۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے شفیق نے اس امر کی نسبت ذرا توجہ کم فرمائی ہے۔ چندہ جس قدر جمع ہوا اور جن جن سے لیا گیا وہ محتاج خانہ جاری کرنے اور لنگر بانٹنے کے لیے جمع نہیں ہوا بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عمدہ سامان تعلیم کا قوم کے لیے جمع کر دیا جاوے جو موجود نہیں ہے۔ لائق اور قابل مدرس موجود ہوں۔ عمدہ عمدہ علوم کی کتابیں جمع کی جاویں۔ جو کتابیں ہماری قوم کی زبان میں نہیں ہیں ان کو اپنی قوم کی زبان میں پیدا کیا جاوے۔ جس طرح قوم

کو مختلف قسم کے علوم کی حاجت ہے ان سب قسم کے علوم کا سامان مہیا ہو جاوے تا کہ جو مجبوری علم و کمال کے حاصل کرنے میں قوم کو ہے وہ رفع ہو جاوے۔ نہ یہ کہ جو اصل مقصود ہے وہ فوت ہو اور محتاج خانہ جاری کیا جاوے۔ اگر ہماری کمیٹی وہ روپیہ ان محتاجوں کی پرورش میں صرف کر ڈالے اور آمدنی کا ہر مناسب ذریعہ سے بڑھانے کا خیال رکھے تو مدرسین کی تنخواہ و اخراجات ضروری تعلیم کا خرچ کہاں سے ہو۔ معہذا اگر سب سے مقدم سامان تعلیم نہ موجود کیا جاوے تو کہاں سے تعلیم دی جاوے گی۔

کیسی غلط بات ہمارے شفیق نے لکھی ہے کہ ''یہ بات کہ غریب لڑکوں کو نہیں لیا گیا۔ ہم قیاساً ہی نہیں کہتے بلکہ ہم کو معتبر ذریعہ سے اس قسم کی خبریں پہنچی ہیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ مقامی اور باہر کے بہت سے لڑکے یہ عذر کر کے داخل نہیں کیے گئے کہ وہ مدرسہ کے اخراجات دینے کی استطاعت نہیں رکھتے'' مگر میری عرض یہ ہے کہ یا تو وہ آپ کے معتبر ذریعہ نہایت نامعتبر ہیں یا ان کی سمجھ کی غلطی ہے۔ یہ واقعات محض غلط ہیں۔ نہ کسی غریب اشراف کو بوجہ اس کی بے مقدوری کے مدرسہ میں داخل نہیں کیا گیا اور نہ یہ کہا گیا کہ تم کو استطاعت اخراجات مدرسہ دینے کی نہیں ہے۔ مدرسۃ العلوم کے طالب علموں سے جو دینے کا مقدور رکھتے ہیں بقدر ان کی استطاعت کے فیس لی جاتی ہے جو ایک ذریعہ آمدنی کے اضافہ کا ہے اور جو آخر کار پھر انہی طالب علموں پر خرچ ہوتا ہے۔ کسی شخص کا اس سے ذاتی فائدہ نہیں ہوتا۔ پھر اس کی معافی بھی نہایت غریب بے استطاعت کے ساتھ ممکن ہے۔ لیکن اگر یہ خواہش ہو کہ اس کے ذاتی اخراجات بھی مدرسۃ العلوم سے ہوں تو اول تو یہ ناممکن ہے اور نہ ان اخراجات کے لیے چندہ ہوا ہے۔

بورڈنگ ہاؤس میں کوئی شخص داخل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخراجات بورڈنگ ہاؤس نہ دے۔ کیوں کہ انہی لوگوں کا روپیہ ان کے کھانے پینے میں خرچ ہوتا ہے جو وہاں

رہتے ہیں۔ کمیٹی صرف اس کا اہتمام کر دیتی ہے۔ بورڈنگ ہاؤ میں مردوں کے فاتحہ کی روٹیاں اور صدقہ کے بکرے آنے کی اجازت نہیں ہے جو مفت خوروں کو اس میں بٹھلا کر خیرات کی روٹی کھلائی جاوے۔ بلاشبہ جو لوگ بورڈں گ ہاؤس کا خرچ دینے کی استطاعت نہیں رکھتے ان کے بورڈنگ ہاؤس میں داخل کرنے سے کمیٹی انکار کرتی ہے نہ مدرسہ میں۔

ہم بھی اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ امیروں سے لیا جاوے اور غریبوں کو دیا جاوے۔ پس امید ہے کہ ہمارے شفیق نے جیسے کہ سرمایہ مدرستہ العلوم کے فراہم کرنے کی کمیٹی کے وقت میں سعی کی تھی اور فیاضی اور قومی ہمدردی سے چندہ دینے کا وعدہ کیا تھا اب بھی پنجاب میں کوشش فرماویں گے اور خاص روپیہ اس کام کے لیے جمع کریں گے کہ غریب طالب علموں کو اس سے روٹی دی جاوے۔ اس کا اہتمام نہایت دل سے کمیٹی اپنے ذمہ لے گی۔

افسوس ہے کہ ایسے بڑے اور نازک معاملہ پر جیسا کہ قومی تعلیم کا ہے ہمارے شفیق نے کافی توجہ نہیں فرمائی اور یہ غور نہیں کیا کہ کمیٹی نے غریب طالب علموں کے لیے جو درحقیقت تعلیم کے لائق ہیں اور فی الحقیقت ان کو علم کا شوق ہے کس قدر مدد کے ذریعے موجود کیے ہیں۔ شروع مدرسہ سے معینان و بانیان مدرسہ نے اپنے خرچ سے غریب طالب علموں کے لیے پانچ روپیہ سے دس روپیہ تک اسکالرشپیں مقرر کیں۔ متعدد طالب علموں کے ذاتی اخراجات ان لوگوں نے اپنے پاس سے ادا کیے۔ اب حسب ضابطہ کمیٹی نے تیں اسکالر شپیں مقرر کی ہیں جو شاید کسی اعلیٰ مدرسہ میں بھی اس قدر نہ ہوں گی اور اعلیٰ جماعتوں کے لیے اور اسکالرشپیں مقرر کرنے کو ہے متعدد انعام نتیجہ امتحان پر مقرر ہوتے جاتے ہیں پس غریب سے غریب اور محتاج سے محتاج اشراف طالب علم اگر علم کا شوق رکھتے ہیں اور درحقیقت علم حاصل کرنے کی لیاقت بھی رکھتے ہیں آویں۔ امتحان دیں۔ لیاقت اپنی تحصیل

علم کے لیے ثابت کریں اور اسکالرشپ لیں۔ مدرسۃ العلوم کا یہ مقصد نہیں ہے کہ جو لوگ مطلق قابل تعلیم نہیں ہیں اور نہ پڑھنے کا شوق رکھتے ہیں اور نہ پڑھنے کی عمر رکھتے ہیں ان کو خیرات کی روٹیاں کھلایا کرے اور تنخواہ دیا کرے۔ اگر ایسا مقصود ہو تو مدرسہ کا نام کر کے گدھوں کا اس میں پالنا کیا ضرور ہے۔ آؤ ہم سب مل کر پژاوہ کا کام شروع کریں۔

ہم اپنے دوست نادر علی شاہ سیفی سے ہر گونہ قومی ہم دردی کی امید رکھتے ہیں۔ مگر چند روز سے جس طرز پر انھوں نے تحریر فرمانا شروع کیا ہے ہم کو اس سے قومی ہم دردی کی توقع نہیں ہو سکتی۔

ہم تو آماج گاہ خلائق ہیں۔ جناب سیفی بھی جو چاہیں تحریر فرماویں۔ امید ہے کہ آئندہ ہم زیادہ ادب کو کام میں لاویں گے اور ان کی اس قسم کی تحریروں کو دیکھ کر سر تسلیم جھکا دیں گے (مفقول از تہذیب الاخلاق، یکم شعبان ۱۲۹۳ء)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال

خدا نے یہ تمام کائنات کیوں اور کس مقصد سے پیدا کی؟

(سوال از دیوان سر شیر محمد خاں والئے پالن پور گجرات)

جواب

پوچھا جو پوچھا جاتا ہے اس کا جواب دو طرح پر ہوتا ہے یا تو بتایا جاتا ہے کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے یا اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی یہ سوال کرے کہ دس اور پانچ مل کر بیس کیوں ہوتے ہیں تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ دس اور پانچ مل کر پندرہ کیوں ہوتے ہیں تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ پانچ دس کا نصف ہے اور جب اس کو دس میں ملائیں تو ڈیوڑھا ہو جاتا ہے اور پندرہ بھی دس کا ڈیوڑھا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ کو دس میں ملائیں تو پندرہ ہو جاتے ہیں۔ مگر جب کوئی شخص سوال کرتا ہے تو اس بات پر بھی خیال کرنا ضرور ہوتا ہے کہ یہ سوال انسان کے دل میں کیوں پیدا ہوا ہے۔ جب ہم اس سوال پر خیال کرتے ہیں جو پوچھا

گیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان مصنوعات کو جب انسان دیکھتا ہے، تو اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں اور کس مقصد سے بنائے گئے ہیں۔ مثلاً اگر کسی کمہار نے ایک پیالہ بنایا تو اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ کیوں بنایا ہے؟ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ کسی چیز کے رکھنے کو یا کسی رقیق چیز کے پینے کو یہ سوال ایسی حالت میں درست ہوتا ہے جب کہ اس کے بنانے والے کی اور اس کے بنانے کی حقیقت اور ماہیت معلوم ہو۔ لیکن اگر اس کے بنانے والے کی اور اس کے بنانے کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہ ہو تو اس وقت یہ سوال درست نہیں ہوتا بلکہ غلط ہوتا ہے۔ کیوں کہ جو منشاء اس قسم کے سوال کا بنانے والے کے حلات معلوم ہونے سے انسان میں پیدا ہوتا ہے۔ وہ منشاء خدا کی نسبت صادق نہیں آتا۔ کیوں کہ خدا کی اور اس کی صنعت کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہیں ہے، بلکہ اس کا جاننا فطرتِ انسانی سے خارج ہے۔ پس خدا کی اور خدا کے کاموں کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہیں ہے اور اسی لیے یہ سوال خدا کی نسبت کرنا درست نہیں ہے، بلکہ غلط۔ پس اس کا جواب یہی ہے کہ یہ سوال عقلاً نہیں ہوسکتا۔ کہ خدا نے یہ تمام کائنات کیوں اور کس مقصد سے پیدا کی ہے۔ تو یہ سوال کے غلط ہونے کی عقلی دلیل ہے لیکن اگر ہم مذہب کے رو سے جواب دینا چاہیں تو صرف ہم کو اس قدر کہنا کافی ہے کہ خدا نے قرآن مجید میں فرما دیا کہ

لا یسئل عما یفعل و ھم یسئلون

اگر ہم زیادہ عام فہم طور پر اس سوال کا جواب بیان کرنا چاہیں تو یوں کہیں کہ کمہار جس نے مٹی کے کھلونے بنائے ہیں سکسی کو ہاتھی بنایا ہے، کسی کو گھوڑا، کسی کو شیر، کسی کو بکری، کسی کو بلی اور کسی کو چوہا، کسی کو لنگڑا، کسی کو لُولا سو کیا مٹی اس سے پوچھ سکتی ہے کہ تو نے ایسا کیوں کیا ہے؟ پس انسان کی کیا مجال ہے کہ خدا کی نسبت ایسا سوال کر سکے۔

ہاں خدا نے بہت جگہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ہم نے انسان کو اس لیے پیدا کیا

ہے کہ ہماری عبادت کرے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے

”ما خلقت الجن و النس الا لیعبدون“

پس مسلمانوں کو اس کے مطابق خدا کی عبادت جس طرح کہ خدا نے عبادت کا حکم دیا ہے، عبادت کرنی چاہیے اور اگر کوئی غیر مذہب والا جو قرآن مجید کو نہیں مانتا، اس کی وجہ دریافت کرنی چاہے، تو ہم عقلاً بہ خوبی ثابت کر سکتے ہیں کہ انسان کا نیچر جس پر خدا نے اس کو مخلوق کیا ہے، اسی کا مقتضی ہے۔ مگر یہ بحث طویل ہے اور بقول ایک دانش مند شخص کے ٹیبل ٹاک میں اس کے بیان کی گنجائش نہیں

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

وحی والہام کے متعلق ایک صاحب کے خیالات اور ان پر سرسید کا تبصرہ

(تہذیب الاخلاق، بابت ماہ صفر اور ربیع الاول ۱۲۷۹ء)

ایک صاحب نے جن کا نام نثار احمد صاحب تھا وحی والہام کے متعلق اپنے بعض خیالات سرسید کی خدمت میں بھیجنے تھے اور ان سے دریافت کیا تھا کہ ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے۔ سرسید نے ان کا خط اور اپنا جواب ''تہذیب الاخلاق'' بابت ماہ صفر اور بابت ماہ ربیع الاول ۱۲۹۶ھ میں شائع کیا تھا جہاں سے ہم اسے نقل کر کے درج کر رہے ہیں۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

خط

جناب من! وحی اور الہام کی نسبت مندرجہ ذیل رائیں آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں اور یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے۔

الہام یا وحی دو قسم ہے ایک کتابی الہام جس کو تاریخی الہام بھی کہتے ہیں اور جس میں

کل کتب الہامی داخل ہیں۔ دوسرا شخصی الہام جو ہر شخص کو ہر زمانہ ہوتا ہے۔

کتب الہامی کی نسبت اس بات کے ثابت کرنے کو کہ یہ کتاب خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے دو قسم کی شہادت درکار ہے: اول بیرونی، دوم اندرونی، بیرونی شہادت سے وہ خارجی واقعات اور حادثات مراد ہیں جو بغیر شک وشبہ کے یہ ثابت کردیں کہ فلاں کتاب درحقیقت خدا نے نازل کی ہے، یا جو کچھ اس میں مرقوم ہے خدا ہی کا کلام ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ میں کسی خاص کتاب کا مصنف ہوں، اب یہ امر کسی بیرونی شہادت سے اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ میرا پرنٹر شہادت دے کہ ہاں یہ کتاب اس نے مجھ سے لی ہے اور میرے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے اور تلاش کرنے سے میرے ہاں اس کا مسودہ یا اس کے کچھ لکھے ہوئے اوراق پائے جائیں۔ یا کسی اور ایسے شخص کی گواہی سے جس کو میں نے کتاب مذکور کے تصنیف کرنے کا حال اعتباری طور پر ظاہر کردیا ہو یہ تین طریقے بیرونی شہادت کے ہیں۔

لیکن یہی بات اندرونی شہادت سے بھی ثابت ہوسکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ کتاب مذکور میں جو خیالات بیان ہوئے ہیں وہ میرے خیالات سے نہایت مشابہ ہیں۔ اس کا طرز تحریر ٹھیک میرے طرز تحریر کے مطابق ہے۔ اس میں جن واقعات کا ذکر ہے ان کا علم میرے سوا کسی کو نہ تھا۔ یہ تین اندرونی شہادتیں ہیں۔

تین اندرونی شہادتیں اور بھی ہوسکتی ہیں: اول یہ کہ وہ کتاب غلطیوں سے پاک ہو۔ دوسرے جو باتیں یا صداقتیں اس میں مرقوم ہیں وہ انسان کی عام قوتوں کے ادراک سے باہر ہوں، تیسرا یہ کہ وہ صداقتیں ایسی ہوں کہ جن پر انسان اپنی تحقیقات میں کبھی سبقت نہ لے گیا ہو۔ پس جب تک کسی کتاب الہامی کی نسبت یہ شہادتیں موجود نہیں وہ الہامی کتاب تسلیم نہیں ہوسکتی۔ اس پر کہنے والا کہتا ہے کہ کوئی کتاب الہامی ایسی نہیں ہے جو ان شہادتوں سے ثابت ہوسکے۔

وہ کہتا ہے کہ الہام و وحی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ انسان نے بہت سی نازک نازک اور مشکل مشکل باتوں میں اپنی کوشش سعی و تجسس سے صداقتیں حاصل کی ہیں، پھر کیا یہ غیر ممکن ہے کہ مذہبی امور کی نسبت جو نہایت سیدھے سادے ہیں صداقتوں کے منکشف کرنے کے لیے اس کو نہ کسی خدا کی اور نہ فرشتہ کی خاص احتیاج پڑی ہوگی۔

دنیا میں بہت سی کتب کتاب الہامی کے نام سے مشہور ہیں پس کون تصفیہ کر سکتا ہے کہ ان میں سے فلاں کتاب کتاب الہامی ہے اور فلاں نہیں اور وہ کون سی وجوہات ہیں کہ جس پر اس قسم کا اعتقاد بھی ہو سکتا ہے۔

اگر کسی کتاب کو الہامی مان بھی لیں تب بھی ہماری مشکلیں دفع نہیں ہو جاتیں کیوں کہ ایک ہی کلام کی پچاس مختلف معنوں میں تاویل ہو سکتی ہے۔ پس جب تک ہمیشہ ایک الہامی مفسر بھی اس کے ساتھ نہ ہو جیسے کہ کیتھولک مذہب والے پوپ کو کہتے ہیں اس وقت تک الہامی کتب سے کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا۔

علاوہ اس کے کل کتب مقدس لکھی جانے سے پیش تر لوگوں کی زبان پر تھیں اور عرصہ دراز تک زبان پر رہیں۔ جو صداقتیں ان میں موجود ہیں وہ ایک عرصہ تک تو ایک خاص جماعت کی زبان پر رہیں۔ بعدہ ان سے سیکھ کر ایک دوسری جماعت ان کی قاری رہی اور آخر کو ایک تیسری جماعت نے انہیں موقع پا کر قلم بند کیا۔ پس پوچھا جاتا ہے کہ آیا ان تینوں جماعتوں کے لوگ بھی الہامی تھے کہ اس میں غلطی نہ ہوئی ہو۔

جب کتب الہامیہ کی صحت نہیں ثابت ہو سکتی تو صرف شخصی الہام جو ہر زمانہ میں ہوتا ہے باقی رہ گیا۔ خدا لوگوں کو اب بھی اسی طرح ملہم کرتا ہے جیسا کہ وہ پہلے کرتا رہا ہے۔ شخصی الہام سے مراد یہ ہے کہ جس طور پر ہم ایک چھوٹے پودے کے نشو و نما ہوتے وقت دیکھتے ہیں کہ اس میں دو مختلف قسم کی طاقتیں کام کرتی ہیں: ایک اس کی خود طاقت کہ جس کے ساتھ

وہ اپنی ساخت کے موافق زمین کے نیچے سے عرق کھینچتا ہے؛ دوسرے ہوا اور روشنی کے ساتھ جس سے وہ اوپر سے محیط ہوتا ہے۔ اسی طور پر ایک انسانی روحانی ترقی میں بھی ہم دو قسم کی مشترک طاقتوں کو کام کرتا ہوا پاتے ہیں: ایک صرف انسان کی اپنی کوشش اور دوسری طرف خدا کی رحمت یا نعمت کا نازل ہونا کچھ خیالی نہیں اور نہ اس قسم کا ہے کہ جو ایک وقت میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو۔ بلکہ وہ ہر وقت و ہمیشہ اس طور پر کام دیتا ہے جس طور پر چلتی ہوئی ہوا ایک جلتی ہوئی بتی کے ساتھ شامل ہو کر ہر وقت عمل درآمد کرتی ہے۔ جس طور پر کوئی شمع بغیر ہوا کی خورش اور سہارے کے نہ جل سکتی ہے اور نہ قائم رہ سکتی ہے اسی طور پر کوئی روح انسانی بغیر ذات الٰہی کے سہارے اور اس کی نعمت کے حصول کے نہ قائم رہتی ہے اور نہ حقیقی طور سے مترقی ہوتی ہے۔

روح کی ترقی سے مراد ان چار قوتوں کا بڑھنا ہے کہ جن میں سے ایک قوت کو قوت ادراک یا عقل وفہم کہتے ہیں، دوسری کو دل یا محبت کرنے والی قوت، تیسری کو کانشنس اور چوتھی کو ایمان۔

قوتِ عقل صداقتوں کی معلومات سے بڑھتی ہے۔ دل یعنی محبت کی قوت محبت کے بڑھانے سے، یعنی اپنے ہم جنس کے پیار کرنے سے اور اس کی خدمت گزاری سے۔ قوت کانشنس انصاف کے زیادہ ہونے سے بڑھتی ہے اور قوت ایمان خدا کے ساتھ محبت اور اس کی اطاعت کرنے سے مترقی ہوتی ہے اور جب روح ایسی قوی ہو جاتی ہے تو اپنی قوتوں کے ساتھ صداقت کا کشف حاصل کر سکتی ہے۔

دوسری رائے اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی قانون عاصم ہمارے پاس ایسا نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ہم لزوماً غلطی سے بچ سکیں۔ یہی باعث ہے کہ جن حکیموں نے قواعد منطق کے بنائے اور مسائل مناظرہ کے ایجاد کیے اور دلائل فلسفہ کے گھڑے وہ بھی

غلطیوں میں ڈوبتے رہے اور صدہا طور کے باطل خیال اور جھوٹا فلسفہ اور نکمی باتیں اپنی نادانی کی یادگار چھوڑ گئے۔ پس اس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ اپنی ہی تحقیقات سے جمیع امور حقہ اور عقائد صحیحہ پر پہنچ جانا اور کہیں غلطی نہ کرنا ایک محال عادی ہے۔ کیوں کہ آج تک ہم نے کوہی فرد بشر ایسا نہیں دیکھا اور نہ سنا اور نہ کسی تاریخی کتاب میں لکھا ہوا پایا کہ جو اپنی تمام نظر اور فکر میں سہو و خطا سے معصوم ہو۔ پس بذریعہ قیاس استقرائی کے یہ صحیح اور سچا نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود ایسے اشخاص کا کہ جنہوں نے صرف قانون قدرت میں فکر اور غور کر کے اور اپنے ذخیرہ کانشنس کو واقعات عالم سے مطابقت دے کر اپنی تحقیقات کو ایسے اعلیٰ پایہ صداقت پر پہنچا دیا ہو کہ جس میں غلطی کا نکلنا غیر ممکن ہو خود عادتاً غیر ممکن ہے اس لیے مقتضائے حکمت اور رحمت اور بندہ پروری اس قادر مطلق کا یہی ہے کہ وقتاً فوقتاً جب مصلحت دیکھے ایسے لوگوں کو پیدا کرتا رہے کہ عقائد حقہ کے جاننے اور اخلاق صحیحہ کے معلوم کرنے میں خدا کی طرف سے الہام پاویں اور تفہیم و تعلیم کا ملکہ وہی رکھیں تا کہ نفوس بشریہ کہ سچی ہدایت کے لیے پیدا کی گئی ہیں اپنی سعادت مطلوبہ سے محروم نہ رہیں۔

تیسری رائے اس دوسری رائے کی تردید میں ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان نے بہت سی باتوں کی نسبت اپنی تحقیقات کے ذریعہ سے صداقتیں دریافت کی ہیں جس کا ثبوت ہر طرح پر موجود ہے۔ کل معلومات پر جو انسان آج تک حاصل کر چکا ہے اور آئندہ حاصل کرے گا اس کے حصول کا کل سامان ہر فرد بشر میں نیچر نے مہیا کر دیا ہے۔ اب اس سامان کو انسان فرداً فرداً اور نیز بہثیت مجموعی جس قدر اپنی محنت اور جان فشانی سے روز بروز زیادہ سے زیادہ نفیس اور طاقت ور بنانے کے ساتھ ترقی کی صورت میں لاتا جاتا ہے اور جس قدر اس کے مناسب استعمال کی تمیز پیدا کرتا جاتا ہے اسی قدر وہ نیچر کی تحقیقات میں زیادہ سے زیادہ تر صحت کے ساتھ اپنی معلومات کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے۔

اس بیان سے ثابت ہے کہ اول تو انسان بعض صورتوں میں اپنے نیچری سامان کے مناسب استعمال سے پہلے ہی حق امر کو دریافت کر لیتا ہے۔ دوم بشرط مناسب استعمال میں نہ لانے یا نہ لاسکنے کی اگر غلطی کھاتا ہے تو کوئی دوسرا جسے اس کے ٹھیک استعمال کا موقع مل جاتا ہے وہ اس غلطی کو رفع کر دیتا ہے۔

ا۔ ہر فرد بشر میں مہیا کر دیا ہے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ (ایڈیٹر)

ضرورت الہام و وحی کی جو دوسری رائے میں بیان ہوئی ہے وہ صحیح نہیں ہے، جو ضرورت کہ نیچر کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے اور اسے ہم اپنے وہم سے قائم کر کے نتیجہ نکالیں تو جس طرح وہ ضرورت فرضی قائم ہوئی ہے اس کا نتیجہ بھی فرضی ہوگا اور اس سے کوئی مطلب ثابت نہ ہوگا۔ انسان اپنی دو آنکھوں سے آگے کی چیز دیکھتا ہے اور پیچھے سے اس کی ہلاکت کا جو سامان کیا گیا ہو اس کو نہیں دیکھ سکتا جب وہ جہاز میں سوار ہوتا ہے اس کو نہیں معلوم ہوتا کہ طوفان سمندر میں آنے والا ہے جس میں اس کا جہاز غرق ہو جائے گا۔ پس جب خدا نے جو رحیم اور کریم اور حکیم ہے اس نے انسان کے سر کے پیچھے دو آنکھیں نہیں پیدا کیں اور طوفان سے بچنے کو کوئی نج کا پیغام نہیں بھیجا تو عقائد حقہ اور اخلاق صحیحہ کے لیے ایسے پیغام بھیجنے کی کیوں ضرورت مانی جائے۔ا

راقم۔ نثار احمد

ا۔ ایک دوست نے اس کو دیکھ کر کہا کہ اس لیے ضرورت مانی جائے کہ دنیا کی صعوبتیں چند روزہ ہیں اور معاد کی صعوبتیں دائمی ہیں اس لیے مقتضائے حکمت و رحمت تھی کہ دائمی صعوبتوں سے انسان کے بچانے کو نجی پیغام بھیجے۔ (ایڈیٹر)

جواب

اخی! جو تحریر کہ آپ نے میرے پاس بھیجی نہایت عمدہ ہے اور میں اس کے خیالات کی قدر کرتا ہوں۔ مگر افسوس ہے کہ میرے خیالات اس کے مطابق نہیں ہیں جو میرا خیال وحی والہام کی نسبت ہے میں لکھتا ہوں۔

جس طرح کہ انسان میں اور قویٰ ہیں اسی طرح ملکہ وحی والہام بھی اس میں ہے۔ بعض انسان ایسے بھی ہیں جن میں کوئی قوت منجملہ قوائے انسانی کے بالکل معدوم ہوتی ہے مگر اوروں میں موجود۔ یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں میں ایک ہی قوت متفاوت درجوں میں پائی جاتی ہے۔ کسی میں بہت کم ہے کسی میں زیادہ کسی میں بہت زیادہ۔ اسی طرح ملکہ الہام و وحی بھی بعض انسانوں میں معدوم ہوتا ہے بعض میں کم ہوتا ہے بعض میں زیادہ اور بعض میں بہت زیادہ۔

یہ ملکہ ایک آلہ ہے انکشاف علوم وحقائق اشیاء کما ہی ہی کا اور اس لیے اس کا تعلق کسی خاص علم یا کسی خاص شئے پر منحصر نہیں ہے بلکہ ہر ایک سے جداگانہ و مستقل تعلق رکھتا ہے اور بہ لحاظ اپنے تعلق کے اسی علم یا شئے کے ساتھ وہ ملکہ منسوب یا موسوم ہوتا ہے جیسے کہ ملکہ حکمت، ملکہ طب، ملکہ شاعری، ملکہ حداوی، ملکہ موسیقی، ملکہ قاصی وعلیٰ ہذا القیاس۔

انسان جب کہ انسان کے نیچر پر غور کرتا ہے اور نفس کے جالات جانتا ہے اور اس کی وہ غور ایسے درجہ پر پہنچ جاتی ہے جس پر اطلاق

"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

کا صادق آتا ہے اس وقت وہ چار حالتیں نفس انسانی پاتا ہے۔ ایک وہ حالت ہے جو عموماً انسانوں کو لاحق ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ بچپن سے ایک طرح پر تربیت پاتے پاتے اور ایک قسم کی باتیں سنتے سنتے اور ایک ہی طور کے طریقے کو برتتے برتتے یا دفعۃً کسی پر اعتقاد آ جانے سے اور اس کی باتوں اور فعلوں کے اچھا ہونے پر یقین بٹھلا لینے سے یا

سوسائٹی کے نامعلوم مگر نہایت قوی اثروں کے دباؤ سے ایک ایسا یقین یا ایسی کیفیت اس کے دل میں پیدا ہوتی ہے کہ اسی بات کو حقیقت اور سچ جانتا ہے اور اس کے برخلاف کو برخلاف۔ اور اسی کیفیت کا نام کانشنس ہے جو تمدن و اخلاق سے زیادہ تر تعلق رکھتی ہے۔ دوسری وہ حالت ہے کہ انسان کا کسی خاص علم و ہنر میں ترقی کرتے جانا اور اس کے تمام مالہ و ماعلیہ کو اکتساب کرتے کرتے ایک اعلیٰ درجہ کی قابلیت اس میں پیدا کرنا جو اس علم و ہنر کے ملکہ سے تعبیر کی جاتی ہے اور جس سے اس شخص کی اس علم یا ہنر میں اعلیٰ درجہ کی قدرت مراد ہوتی ہے۔ تیسری حالت یہ ہوتی ہے کہ جب وہ کسی علم و ہنر میں غور کرتا ہے اور کسی مسئلہ کا حل کرنا یا کسی بات کی تحقیق کرنا یا کسی امر کی حقیقت دریافت کرنا یا کسی دو امروں میں سے صحیح کو غلط سے تمیز کرنا چاہتا ہے۔ مگر وہ تمام اکتسابی قوتیں اس کی اس سے عاجز آ جاتی ہیں اور اس کے حل و تنقیح کا رستہ نہیں بتلاتیں، مگر دفعتاً اس کے دل میں ایک بات آ جاتی ہے جس کو وہ نہیں جانتا کہ کہاں سے آئی اور کیوں کر آئی اور اس سے وہ تمام مطالب حل ہو جاتے ہیں۔ بعضی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ بات پہلے دل میں پڑ جاتی ہے اور اس کی عمدگی اور اس کی صحت کی دلیلیں بعد کو مثل نکتہ بعد الوقوع ذہن میں آتی ہیں اور اسی طرح پر کسی بات کے دل میں آنے کو وحی و الہام کہتے ہیں۔ کچھ عجب نہیں کہ اس الہام کی جڑ وہی اکتسابی علوم ہوں مگر جب اس کا دل میں پڑنا ایک ظاہری طور پر ان اکتسابی علوم کا ذریعہ نہ تھا اس لیے وحی و الہام کی حد سے ہم اس کو خارج نہیں کرتے۔

چوتھی حالت ہم انسان میں ایسی پاتے ہیں جس کی بناء اکتسابی علوم پر قائم نہین ہو سکتی بلکہ اس شخص کے نیچر پر قائم ہوتی ہے۔ ایک جاہل شخص کو جو نہ علوم سے واقف ہے نہ عروض سے نہایت عمدہ شاعر پاتے ہیں، بہت بڑا ادیب دیکھتے ہیں۔ ان پڑھ اور بے علم لوگوں نے ایسے دقیق مسائل اخلاق کے بیان کیے ہیں جن کو حال کی ترقی یافتہ دنیا بھی تعجب سے دیکھتی

ہے قدمی سے قدیم زمانہ میں بھی جب کہ روشنی علم کی اور علمی تحقیقاتوں کی ذرا بھی نہیں چمکی تھی یا بہت ہی تھوڑی چمکی تھی ایسے ایسے لوگ گزرے جن کو لوگوں نے خدا تک مانا۔ صرف یہی نہیں ہے کہ ان کو ایسا مان لیا تھا بلکہ ان کے اقوال اور ان کے مسائل اور ان کے اصول جو اس وقت دنیا کے سامنے موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ جیسے وہ مانے گئے تھے (نعوذ باللہ) ویسے ہی ماننے کے لائق بھی تھے۔ اس پرانی دنیا کے بت پرست، حیوان پرست، عجائب پرست، مصریوں کو دیکھا انہی میں سے بعض کے اقوال الٰہیات کے مسائل کے ایسے ملتے ہیں جن سے زیادہ عمدہ نہیں ہو سکتے۔ ہندوؤں کے ویدوں کے مصنفوں کے ان اقوال کو دیکھو جہاں اس جوتی سروپ نرنکار کی وحدانیت اور اس کی صفات کو بیان کیا ہے۔ موسیٰ کا زمانہ بھی کچھ حال کا زمانہ نہیں ہے۔ اس نے کس عمدگی سے اس مخفی مگر علانیہ ہستی کو ان مختصر لفظوں میں کہ ''میں وہی ہوں جو ہوں'' بیان کیا ہے۔ سب سے بڑے اور پرانے ہادی ابراہیم کو دیکھو جس نے بغیر کسی تربیت کے اپنے منہ کو بتوں کی طرف سے موڑا اور خدا کی طرف پھیرا اور اپنی فطرت سے خدا کی فطرت سے خدا کو پہچانا۔ سب سے آخر محمد رسول اللہ صلعم کو دیکھو جس نے نہ لات کو مانا، نہ عزیٰ کو، نہ تعلیم و تربیت کا لفظ سیکھا، نہ سوسائٹی کے نہایت قوی اثر کو دیکھا اور دیکھا تو اس وحدہ لاشریک کو دیکھا۔ پس اس طرح دل مں پڑنے والے بات کو ہم وحی اور الہام کہتے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ پڑتی نہیں بلکہ اچھلتی ہے مگر جب اس کے اچھلنے کے اسباب ہم نہیں پاتے تو اس کو القاء کہتے ہیں۔

ان الہامی بزرگوں کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ جن باتوں کو ان میں قرار دیا جاتا ہے ان کے پیدا ہونے اور دل میں آنے یا دل میں پڑنے کے بھی کچھ اسباب تھے لیکن اگر وہ ہوں گے بھی تو ایسے خفیف ہوں گے جن کو مدار ان عالی الہاموں کا قرار دینا ٹھیک نہیں ہو سکنے کا۔

مع هذا

ہم نے الہام کو خالی نلی میں پانی بھرنا نہیں مانا بلکہ فوارہ کی طرح اس میں سے اچھلنا مانا ہے گو کہ اس کے لیے کوئی خفیف تحریک ہوئی ہو۔

ایسے بھی لوگ ہیں جنہوں نے اپنی حالت کو سوچا اور دوسروں کی حالت کو دیکھا اور ایک ایسا امر ان کے دل میں پڑا جس سے انہوں نے تعلیمی اور تربیتی اور سوشیلی اثروں پر غلبہ پایا۔ اس دل میں پڑں ے والی شے کو بھی ہم الہام اور وحی کہتے ہیں۔ اگر وحی والہام نہ تھا تو اور کیا تھا جس نے کالون اور لوتھر کے دل کو اس پرانے راستے سے پھیرا اور ہمارے ہی زمانہ میں اس قابل تعظیم وادب شخص بابو کشیب چندر سین کے دل کو خدائے واحد کی طرف موڑا اور سوامی دیانند سرسوتی کے دل کو مورتی پوجن سے پھیرا۔

وحی والہام اس ہمیشہ ہمیشہ ہست ہستی کا دائمی فیض ہے جو نہ منقطع ہوا ہے نہ منقطع ہو گا۔ اگر وہ کسی زمانہ میں کسی سے ہم کلام ہوا ہے تو وہ اب بھی ہم کلام ہونے کو موجود ہے۔ اگر کبھی اس نے کسی کو اپنا دیدار دکھایا ہے تو وہ اب بھی دکھانے کو حاضر ہے اگر وہ آگ کی صورت یا آدمی کی مورت بننا جانتا تھا تو اب بھی وہ جانتا ہے مگر وہ شخص چاہیے جس سے وہ ہم کلام ہو اور جس کو اپنا دیدار دکھائے۔

عشق گر مردست مردے بر سرکار آورد
ورنہ چوں موسیٰ لبسے آورد و بسیار آورد

خدا تو ایسا فیاض ہے کہ مکھی کے دل میں بھی وحی ڈالتا ہے۔ پھر انسان کے دل میں وحی یا الہام ڈالنے سے اس نے کبھی منہ نہیں موڑا۔ مگر انسان کا دل کم سے کم مکھی کا سا تو ہونا چاہیے جس میں وہ آسکے۔

ہمارے اس مضمون کو کٹ ملا پڑھ کر سمجھیں گے کہ ہم نے کفر بکا ہے اور ختم نبوت سے

انکار کیا ہے مگر یہ ان کی نادانی ہے جو ختم نبوت کو بمعنی انقطاع فیض مبدء فیاض سمجھتے ہیں۔ ہم ختم نبوت کے قائل ہیں اور پھر چشمہ فیض رحمت فیاض کو جاری مانتے ہیں اور خدا سے انسان کے تعلق کو کبھی منقطع نہیں سمجھتے اور ہم کیا تمام اگلے پچھلے جو ہمہ اوست یا ہمہ از دست کے کہنے والے گزرے ہیں اس غیر منقطع ہونے والے تعلق کو دائم و قائم کہتے چلے آئے ہیں۔ ختم نبوت دوسری چیز ہے اور عدم انقطاع رحمت دوسری چیز۔

اگر ملکہ وحی و الہام کو جن میں وہ ہو ایک قوت مثل دیگر قوائے انسانی کے تسلیم کی جائے۔ جیسے کہ میں نے تسلیم کی ہے تو ضرور ہے کہ وہ بھی مثل دیگر قوائے انسانی کے سی میں ضعیف اور کسی میں قوی یا کسی میں ناقص اور کسی میں کامل ہوگی اور وہ صرف اتنا ہی کام دے گی جتنا کہ نیچر نے اس کو دیا ہے یا جتنے کی قابلیت نیچر نے اس میں رکھی ہے۔ فوارہ کا زور پانی کے جوش کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ سی کا پانی اس کے منہ ہی سے ابل کر رہ جاتا ہے۔ کسی کا اونچا اور کسی کا بہت اونچا ہو جاتا ہے اور کسی کا اس حد تک بلند ہوتا ہے جو حد کہ نیچر نے اس کے لیے مقرر کی ہے۔ پس ہر ایک وحی یا الہام کو ہم کامل یا بے نقص نہیں کہتے بلکہ صرف اسی کو کامل کہتے ہیں جس کو نیچر نے کامل کیا ہے۔

وحی یا الہام ہمیشہ شخصی ہوتا ہے۔ شخصی الہام اور کتابی الہام دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ بطور اصطلاح کے ایک کو تاریخی الہام اس لحاظ سے کہ وہ کسی گزشتہ زمانہ میں ہوا تھا اور ایک کو شخصی الہام قرار دے لو۔ ورنہ دنوں کی حقیقت واحد ہے اور الہام وہی ایک حقیقت رکھتا ہے خواہ وہ پہلے ہوا ہو یا اب ہو، مگر دونوں اپنی حقیقت اور صداقت ثابت کرنے کے محتاج ہیں۔

حقیقت ثابت کرنے کے تو اس لیے محتاج ہیں تا کہ جس کو وحی یا انہام کہا جاتا ہے کہیں وہ کانشنس تو نہیں جو تعلیمی وسوشیلی اور اعتقادی امور کا نتیجہ ہے اور جس کی صحت وعدم

صحت یا صداقت و عدم صداقت اس پر منحصر ہے جس کا وہ نتیجہ ہے۔ یا وہ الہام وہ تو نہیں ہے جو اکتسابی علوم کا نتیجہ ہے کیوں کہ اس کی حقیقت بھی اس شئے کی حیثیت سے جس کا وہ نتیجہ ہے مغایر نہیں قرار پانے کی۔

اور صداقت ثابت کرنے کے اس لیے محتاج ہیں کہ کہیں وہ ایسے الہام تو نہیں ہیں جن کو نیچر نے کاملیت کے درجہ تک نہیں پہنچایا۔ کیوں کہ صرف اسی وحی و الہام میں غلطی نہیں ہو سکتی جس کو نیچر نے کاملیت کی حد تک پہنچایا ہے۔

یہی بحث ہے جو تمام مذاہب نے کی اور تمام کتب الہامی کی صداقت یا عدم صداقت سے متعلق ہے۔ ہر ایک مذہب والا اپنے مذہب کو، اپنے مذہب کی کتاب کو، اپنے معتقد فیہ کو سچا اور کامل بتاتا ہے اور اس کی تمام باتوں کا مخرج اس سے قرار دیتا ہے جو صداقت محض ہے۔ پس اگر اس کے لیے کوئی پیمانہ نہ ہو تو کسی کا یہ حق نہیں ہے کہ ایک کو راست اور دوسرے کو نا راست کہے۔ نیچر کے کاموں پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرور اس نے اس کا بھی کوہی پیمانہ قرار دیا ہوگا اور اس لیے انسان کو اسی کی تلاش سب سے مقدم ہے۔

الہام یا کتاب الہامی کا پرنٹر خود اس کا دل ہے۔ جس پر الہام ہوا اسی کا دل اس کے تمام اوراق کا مخزن ہے۔ اسی کا دل وہ شخص ہے جس سے اس نے اعتباری طور پر اس کی تصنیف کا حال ظاہر کیا ہے۔ پس اس کے لیے ایسی بیرونی شہادت جیسے کہ میرے اس آرٹیکل کے لیے حاصل ہونی ممکن ہے قانون قدرت کے برخلاف ہے۔ اندرونی شہادت بھی جس کا نام لوگوں نے اندرونی شہادت رکھا ہے ایسی کتاب کے لیے ایسے ہی قانون قدرت کے برخلاف ہے جیسے کہ بیرونی شہادت۔ اس کے مصنف کے خیالات نامعلوم ہیں۔ پھر کیوں کر خیال کریں کہ اس کتاب کے خیالات ان خیالات کے مماثل ہیں اس کے مصنف کا طرز تحریر بھی نامعلوم ہے اور وہ واقعات بھی نامعلوم ہیں جو صرف اسی مصنف کو

معلوم ہیں۔ یہ الہامی کتاب ایسی شہادت سے ثابت ہوتی ہے جو ان دونوں قسم کی شہادت سے بہت اعلیٰ درجہ پر غیر مشتبہ ہے اور وہ وہ شہادت ہے جو ہر دم و ہر آن ہم تم، آسمان و زمین، درخت و پتھر، دریا و جنگل، چرند و پرند، سورج، چاند، ستار دے رہے ہیں۔ خدا کی کتاب کے لیے فانی شخصوں کی کتاب کی مانند فانی شہادت مت ڈھونڈو۔ اس ازلی اور ابدی کے ازلی ابدی کلام، ازلی ابدی کتاب ازلی ابدی تحریر، ازلی ابدی دستخط کے لیے ازلی ابدی ہی شہادت ڈھونڈو۔ اس کی شہادت پہاڑوں پر کندہ ہے، اس کی شہادت درختوں کے ورقوں پر لکھی ہے۔ اس شہادت پر تمام جانور چہچہار ہے ہیں، گھوڑے ہنہنارہے ہیں، شیر غرا رہے ہیں، گدھے رینگ رہے ہیں، آدمی بول رہے ہیں اور دل تصدیق کر رہے ہیں۔

جس کتاب کے لیے ایسی شہادت ہو وہ بلاشبہ خدا کی کتاب ہے۔ پھر اس کی صداقت کے لیے اس بات کا ثبوت طلب کرنا کہ وہ غلطی سے پاک ہے نادانی ہے۔ نیچر غلطی سے پاک ہے اور اس نے اس کی شہادت دی ہے۔ ایسی صداقتیں جو انسان کی عام قوتوں کے ادراک سے باہر ہوں اگر اس میں پائی بھی جاویں تو انسان ان کو کیوں کر صداقتیں کہہ سکے۔ وہ تو اس کے ادراک سے باہر ہیں۔ یہ سوچنا کہ اس کی صداقتوں پر کوئی انسان سقبت لے گیا ہے یا نہیں اس لیے ناکافی ہے کہ اگر یہ ثابت بھی ہو تو اس کا کیا ثبوت ہوگا کہ آئندہ بھی نہ لے جاوے گا پس نیچر کی شہادت اس کی صداقت کو کافی ہے۔

اس بات کو بھی نہ بھولنا چاہیے کہ ہم نے وحی والہام کا تعلق خاص امر پر منحصر نہیں کیا ہے بلکہ ہر ایک امر سے جداگانہ اور مستقل تعلق قرار دیا ہے۔ پس اس مقام پر جس وحی و الہام سے ہم کو بحث ہے وہ وہ ہے جو روح کی تربیت اور اخلاقی تعلیم اور انسان کی انسانیت سے علاقہ رکھتا ہے اور جس کو مذہب سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس اگر موسیٰ کو کوئی ٹرگنامیٹری کا قاعدہ نہ آتا ہو اور اس نے اس کے بیان میں غلطی کی ہو تو اس کی نبوت و صاحب وحی والہام

ہونے میں نقصان نہیں آتا کیوں کہ وہ ٹرگنامیٹری یا استرانمی کا ماسٹر نہیں تھا۔ وہ ان امور میں تو ایسا ناواقف تھا کہ ریڈسی کے کنارہ سے کنعان تک کا جغرافیہ بھی نہیں جانتا تھا اور یہی اس کا فخر اور یہی دلیل اس کی نبی اولوالعزم ہونے کی تھی۔ یہ مسئلہ اس زمانہ کے علوم کی روشنی نے نہیں سکھایا بلکہ تیرہ سو برس گزرے جب ہمارے پیشوا نے ہم کو سمجھایا کہ

"ما اتا کم من امر دینکم فخذوہ و ما نھا کم عنه فانتھوا و ما امر تکم برائی فانا بشر مثلکم."

بے شک انسان نے اپنی عام قوتوں کی مدد سے بہت کچھ صداقتیں مختلف علوم وفنون میں حاصل کی ہیں اور حاصل کرتا رہے گا اور انہی قوتوں کی مدد سے کتب مقدس کی چند سیدھی سادھی صداقتوں کو بھی منکشف کیا ہے مگر انہوں نے ہی کیا ہے جن میں اس کے انکشاف کی قوت تھی۔ میں اس کو نہیں تسلیم کر سکتا کہ ایسا کرنے میں اس کو نہ کسی خدا کی اور نہ فرشتہ کی احتیاج ہے۔ کیوں کہ اس کو اسی فرشتہ کی حاجت ہے جس کا دوسرا نام قویٰ ہے اور اسی خدا کی حاجت ہے جس نے اس کو ان قویٰ پر پیدا کیا ہے یا ان قویٰ کو اس کے لیے بنایا ہے۔

جب یہ عام خیال کہ وحی والہام اوپر سے آتا ہے نکال دیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ وہ آتا نہیں بلکہ جاتا ہے اور پھر پلٹ کر پڑتا ہے اور خاص خاص علوم اور انکشاف سے علاقہ رکھتا ہے تو کتب الہامی کی نسبت بھی خیال صاف ہو جاتا ہے۔ کتب الہامی اخلاقی وروحانی تربیت سے علاقہ رکھتی ہیں۔ پھر بالفرض اگر کسی الہامی کتاب میں اقلیدس اور جرثقیل کے دلائل یا علم ہیئت کے مسائل کے بیان میں غلطی ہو تو کیوں وہ غلط مانی جائے کیوں کہ وہ الہام اس سے متعلق نہیں۔ یہی سبب ہے کہ سچی کتب الہامی نے ان امور کی جو دیگر علوم سے علاقہ رکھتے تھے کچھ بحث نہیں کی ہے۔ بلکہ ان امور کے متعلق جو عامیانہ خیال عام لوگوں کے تھے ان کو اسی طرح چھوڑ کر ان کی اخلاقی تعلیم کو اختیار کیا ہے۔ مگر لوگوں نے ناسمجھی سے

ان کو حقائق محققہ قرار دیا ہے اور جو لفظ کہ اصلی حقیقت پر اشارہ کرتے تھے یا دوسرے معنی بھی رکھتے تھے ان کو خواہ نخواہ ان ہی عامیانہ خیال کی طرف رجوع کیا ہے۔ ہاں اگر وہاں روحانی تعلیم و تربیت میں کچھ غلطی ہو اور نیچر اس کے غلط ہونے کی شہادت دے نہ کوئی فانی انسان تو البتہ ہم اس کتاب کو جھوٹا یا ناقص الہام قرار دیں گے۔

بلا شبہ اس زمانہ میں بہت سی کتابیں ہیں جو کتب الہامی کے لقب سے مشہور ہیں اور ان میں غلطیاں بھی موجود ہیں مگر جس قدر کہ ان مین صداقت ہے اس کے نہ ماننے کے لیے کوہی وجہ نہیں ہے۔ صداقت فی نفسہ صداقت ہے خواہ اس کو سچے ہاتھوں نے لکھا ہو یا دوسروں نے۔ وید میں غلطیاں ہیں خواہ وہ پیچھے سے ملائی ہوں یا پہلے سے ہوں مگر وہاں بہت سی صداقتیں بھی ہیں اور ہمارا کام ان صداقتوں کو تسلیم کرنا ہے۔

یہ بات بالکل ٹھیک ہے کہ کسی کتاب کے الہامی مان لینے سے بھی مشکلات رفع نہیں ہوسکتیں۔ کیوں کہ اس کتاب کی ہر ایک آیت کے متعدد معنی ہو سکتے ہیں اور اس بات کے قرار دینے کو کہ کون سے معنی اصلی ہیں ایک ایسے مفسر کی ضرورت پیش آتی ہے جو خود الہامی اور انفیلیبل یعنی معصوم یا محفوظ من الخطاء ہو۔ کیتھولک لوگوں نے اس ضرورت کو تسلیم کیا ہے اور وہ پوپ کو معصوم یا محفوظ من الخطاء تسلیم کرتے ہیں اور انجیل کے جو وہ معنی کہتا ہے وہی صحیح مانے جاتے ہیں مگر اس میں بھی مشکل آجاتی ہے۔ جب کہ کسی پوپ نے ایک آیت کے معنی کچھ کہے ہوں اور دوسرے نے کچھ۔ شیعہ مذہب کا مسئلہ کہ ایک مجتہد زندہ موجود ہونا چاہیے اس مشکل کو کسی قدر رفع کرتا ہے۔ اہل سنت و جماعت نے بھی کسی قدر اس کی پیروی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین کو واجب الاتباع مانا ہے۔ مگر قرآن مجید تو اس کے نہایت برخلاف ہے اور عیسائیوں کو پوپ کا عہدہ قائم کرنے پر الزام دیا ہے جہاں فرمایا ہے

”ولا یتخذ بعضنا بضاً اربابا من دون اللہ اتخذوا احبار ھم و رھبانھم

اربابا من دون اللہ“

باایں ہمہ دو باتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کیے بغیر چارہ نہیں ہے۔ یا کوئی الہامی مفسر مانا جائے یا تفسیر کی صحت کا کوئی پیمانہ قرار دیا جائے۔ میں تو وہی پیمانہ قرار دیتا ہوں جو وحی والہام کی صحت کا پیمانہ ہے یعنی نیچر اس کی صداقت پر شہادت دے بشرطیکہ اس الہامی کتاب کے الفاظ اور اس کا محاورہ اور الفاظ کے استعمال کا طریقہ بھی اس تفسیر کے مساعد ہو۔اس پر بھی بحث منقطع نہیں ہوتی اور یہ سوال ہوتا ہے کہ نیچر کی صداقت کیا ہے۔ کوئی کسی امر کو اور کوئی کسی امر کو نیچر کی صداقت قرار دیتا ہے جس میں سے ایک صحیح اور ایک غلط ہوگی۔مگر یہ بحث زیادہ دیر نہیں پکڑتی کیوں کہ خود نیچر اس غلطی کو رفع کر دیتا ہے اور دل اس کی تصدیق کرتے ہیں۔آپ کا یہ خیال کہ تمام کتب الہامیہ عرصہ دراز تک لوگوں کی زبان پر رہیں۔ پھر اور لوگوں نے ان کو زبانی یاد رکھا اور آخر کار لکھنے والوں نے لکھا اور یہ یاد رکھنے والے اور لکھنے والی الہامی نہ تھے۔شاید صحیح ہو مگر قرآن مجید کی نسبت صحیح نہیں ہے اس لیے کہ بغیر شک کے ثابت ہے کہ قرآن مجید کا جب الہام ہوا تب ہی ملہم کی زبان سے نکلا اور تب ہی لکھنے والوں کے ہاتھ سے لکھا گیا۔ جو آج تک ہمارے ہاتھ میں ہے۔ یہاں تک کہ رسم خط میں بھی تبدیلی نہیں کی گئی۔

میں تو اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسان اپنی نیچری قوتوں کے مناسب استعمال سے حق بات دریافت کر لیتا ہے اور اگر اس نے اس کے استعمال میں غلطی کی ہو تو دوسرا شخص جس نے استعمال میں غلطی نہ کی ہو اس غلط کو رفع کر دیتا ہے کیوں کہ میں ملکہ نبوت والہام کو بھی ایک قوت انسان کے قویٰ میں سے سمجھتا ہوں۔مگر جیسا کہ میں نے پہلے بیان کیا ہر ایک انسان میں اس ملکہ کا ہونا ضروری نہیں ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ بعض انسانوں میں ایک امر کا ملکہ ہے اور بعض میں نہیں ہوتا۔مگر جو قوت کہ نیچر نے دی ہے اس کا بے محل

استعمال ہوسکتا ہے مگر استعمال میں غلطی نہیں ہوسکتی۔ آپ نے جس امر کو استعمال کی غلطی سے تعبیر کیا ہے اگر اس کو بالفاظ ناقص اور کامل ہونے قوت کے تعبیر فرماتے تو میرے خیال کے بالکل مطابق ہوتا۔

الہام کی ضرورت پر جو بحث لکھی ہے افسوس ہے کہ میں اس سے متفق نہیں ہوں آپ کی تحریر نہایت عمدہ ہے اور حدا کے رحم اور انسان کے ساتھ اس کی ہم دردی کا نہایت پُر اثر خیال انسان کے دل پر اس تحریر سے پیدا ہوتا ہے۔ میرا اور اپ کا مطلب کچھ مغائر نہیں ہے۔ صرف طرز بیان یا طریقہ استدلال میں تفاوت ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو کچھ خدا نے پیدا کیا ہے اسی کے لیے وہ سب چیزیں بھی پیدا کی ہیں جو اس کے لیے ضروری یا مناسب ہیں اور ان کے استعمال سے جو نتیجہ پیدا ہو وہ بھی ایک لازیم نتیجہ ہے۔ پتھر کے مناسب حال جو چیزیں تھیں وہ اس کے لیے ہیں۔ درخت کے لیے، پرند کے لیے غرض کہ تمام مخلوقات کے لیے جو چیز مناسب حال تھی سب موجود ہے۔ انسان ایک اس قسم کی مخلوق ہے جس کے مناسب حال بہت سی چیزیں درکار تھیں اور ان سب کو خدا نے (یا جس کو اس کا خالق کہو) مہیا و موجود کیا ہے۔ انہی میں سے صداقت کا پانا بھی انسان کے مناسب حال تھا۔ اس کو بھی خدا نے ایسے لوگوں کے ذریعہ سے جو صاحب وحی والہام کہلاتے ہیں پورا کیا ہے۔ جن جن علوم اور جن حقائق اشیاء کی صداقت دریافت کرنے کا جس میں کامل ملکہ ہے وہ اسی کا پیغمبر ہے۔ مگر یہ لفظ خاص ہو گیا ہے اور صرف اخلاقی و روحانی علم کی صداقت دریافت کرنے والے شخص کو جس میں اس کی صداقت دریافت کرنے کا کامل ملکہ ہو جو وحی والہام سے تعبیر کیا جاتا ہے نبی یا پیغمبر کہتے ہیں۔ یہودی نبی کا لفظ ایسے شخص کی نسبت اطلاق کرتے تھے جو آئندہ کے واقعات کی پشین گوئی کرتا تھا مگر اسلام میں کبھی یہ لفظ ان معنوں میں استعمال نہیں ہوا بلکہ نبی و پیغمبر مرادف لفظ سمجھے گئے ہیں اور معاد کے حالات بتانے کے سبب ان پر نبی کا

اطلاق ہوا ہے۔

خدا ہر چیز کے ساتھ درخت ہو یا انسان ہمیشہ سے ہے، کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اگر خدا چاہے کہ میں اپنی مخلوق سے جدا ہو جاؤں تو بھی جدا نہیں ہوسکتا۔ مگر آپ کی اخیر تحریر جو روح کی ترقی کی نسبت ہے میری سمجھ میں نہیں آئی۔ آپ نے اس کی ترقی چار قوتوں یعنی قوت ادراک یا عقل وفہم، قوت حب، قوت کانشنس، قوت ایمان کی ترقی قرار دی ہے۔ قوت عقلی کی ترقی صداقتوں کی معلومات پر ٹھہرائی ہے۔ مگر کیا ایسے شخص کی روح کو جو جاہل ہے اور جس کو صداقتوں کی معلومات نہیں ہے ترقی نہیں ہوسکتی اگر یہی ہو تو کروڑ در کروڑ مخلوق خدا کی رحمت سے خارج رہ جائے گی۔ قوت حب جس سے اپنے ہم جنس کے پیار اور حدمت گزاری سے مراد لی ہے ایک اضافی شے ہے کبھی وہ محبت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جیسے کہ ماں اپنے بیٹے سے کرتی ہے اور کبھی وہ نہایت غضب اور بے رحمی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جب کہ جج قاتل کے قتل اور مجرم کی سزا کا حکم دیتا ہے اور کبھی وہ نہایت بد اخلاقی اور بے ایمانی ہو جاتی ہے جب کہ محبت یا رحم کے سبب مجرم کو سزا سے بچانے کے لیے کام میں لائی جاتی ہے۔ پس جو شے کہ ایک حالت پر قائم نہیں ہے وہ روحانی ترقی کا کیوں کر ذریعہ ہوسکتی ہے۔ کانشنس کو جو خود کچھ مستقل چیز نہیں ہے بلکہ نتیجہ دوسری چیزوں کا ہے اور اس کا اچھا یا برا ہونا ان چیزوں کے اچھے یا برے ہونے پر منحصر ہے جس کا وہ نتیجہ ہے کس طرح ترقی روح کا ذریعہ مانا جاسکتا ہے۔ ہاں بلاشبہ قوت ایمانی ترقی روحانی کا ذریعہ ہے۔ خدا کی محبت اس کی اطاعت کا ذوق دل میں پیدا کرتی ہے اور انسان اپنے قویٰ کو ان کاموں میں لانے کی کوشش کرتا ہے جن کے لیے وہ پیدا کیے گئے ہیں اور قویٰ کے اس طرح پر کام میں لانے سے روح کو ترقی ہوتی ہے مگر ترک و تجرید اور زہد جس کو جوگ یا رہبانیت کہتے ہیں روح کو ترقی نہیں دے سکتے کیوں کہ اس میں قوتوں کا کام میں لانا نہیں ہوتا بلکہ ان کا معطل

کر دینا ہوتا ہے والسلام۔

راقم

سید احمد

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

(۳)

ترُکوں کے متعلق مضامین

ترک

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۸۸ھ)

اسلام کا نتیجہ نیک چلن ہونا ہے اگر ہم دیکھیں کہ کسی ملک کے مسلمانوں میں نیک چلنی نہیں ہے تو ہم کو یقین کرنا چاہیے کہ اسلام صرف ان کے منہ ہی منہ میں ہے حلق کے نیچے ذرا بھی نہیں اترا گو انہوں نے اپنے تئیں کیسا ہی جبہ اور عمامہ سے مقدس بنایا ہو اور نمازیں پڑھ پڑھ کر اور تسبیحیں ہلا ہلا کر قدوس جتایا ہو۔

اسلام جس طرح کہ اخلاقی اور روحانی نیکیاں تعلیم کرتا ہے۔نہیں نہیں جس طرح کہ اخلاقی اور روحانی نیکیوں کو دل میں بٹھا دیتا ہے اسی طرح تمدن اور حسن معاشرت کی جو نیکیاں ہیں ان کو بھی اپنے پیروؤں کے برتاؤ میں ایسا ملا جلا دیتا ہے کہ کسی طرح اس سے الگ نہیں ہو سکتیں اور بطور فطرتی عادتوں کے دکھائی دیتی ہیں اور طبیعت ثانی ہونے سے بھی بڑھ کر اصلی طبیعت ہو جاتی ہیں۔

اخلاقی اور روحانی نتیجہ اس کا خدا ہی کو ماننا اور اسی پر بھروسا رکھنا اور ہر حال میں اس کی مرضی پر شاکر رہنا اور تمام مصیبتوں پر نیک دلی سے صبر کرنا ہوتا ہے اور تمدنی نتیجہ اس کا اپنے ہم جنسوں سے محبت کرنا اور ہر ایک کے ساتھ نیکی اور سچائی اور پوری پوری صداقت سے پیش آنا ہوتا ہے۔رحم دلی اور صدق مقال یعنی ہر بات میں سچ بولنا اسلام کا تائیل یعنی

لقب ہے۔ دغا و فریب سے بچنا اس کی ڈگری یعنی اس کا منصب ہے۔ اب دیکھو کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں کتنے ہیں جن کا ایسا برتاؤ ہے۔

افسوس کہ ہم نے اپنی بدچلنی سے اسلام کو کیسا داغ لگایا ہے۔ شہادت زور گویا مفلس مسلمانوں کا پیشہ ہو گیا ہے۔ ہندوستان کی عدالتوں میں جس وقت ہندو گواہ آتے ہیں تو منصف جج کو گو وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو اس بات پر غور کرنی پڑتی ہے کہ آیا اس کی شہادت سچ ہے یا نہیں مگر جس وقت مسلمان گواہ آیا اور اس نے اپنا نام بتایا اور جج کو ظن غالب اس کے جھوٹے ہونے کا ہو گیا جب تک کہ کسی اور قرینہ سے اس کے سچے ہونے کا گمان نہ ہو۔ مسلمان سودا بیچنے والے بہ نسبت اور قوموں کے بہت زیادہ جھوٹ بولتے ہیں اور فریب کرتے ہیں کسی چیز کی اصلی قیمت ہرگز نہ کہیں گے اور ہمیشہ اس بات پر قصد رہے گا کہ مشتری سے جہاں تک ممکن ہو زیادہ قیمت لی جاوے۔

جب کہ ہم کسی قوم کے سوداگروں اور خوردہ فروشوں میں یہ بات دیکھتے ہیں کہ تمام اشیاء کی ایک قیمت خاص معین ہے وہی کہتے ہیں اور وہی لیتے ہیں تو ہم کو مسلمانوں کی خراب عادت یعنی جھوٹ قیمت کہنے اور پھر چکاتے چکاتے نفص سے بھی بعض اوقات کم پر بیچنے سے کیوں نہ رنج ہو اور ہم کیوں کر نہ اس بات کا خیال کریں کہ اسلام نے کچھ بھی ان کے دلوں پر اثر نہیں کیا ہے۔

اگر تمام دنیا کے مسلمان ایسے ہی ہوتے تو بڑی مشکل پیش آتی اس لیے کہ خود اسلام کی نسبت بہت کچھ شبہ پڑتا مگر نہایت خوشی کی بات ہے کہ اور ملک کے مسلمانوں کا حال دیکھ کر یقین آتا ہے کہ اسلام بلاشبہ روحانی اور اخلاقی اور تمدنی نیکیاں بخشنے والا ہے۔

مسٹر جان ریل موربل صاحب نے ٹرکی کے حالات میں ایک تاریخ لکھی ہے اس میں انہوں نے جو کچھ حال ترکوں کا لکھا ہے اس کا انتخاب اس مقام پر لکھتے ہیں تا کہ

ہندوستان کے مسلمان اس کو دیکھ کر عبرت اور غیرت پکڑیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ ''جس کسی نے ترکوں کے چال چلن کا حال لکھا ہے اس نے ماں اور لڑکوں کی محبت کا ضرور ذکر کیا ہے۔ ماں کی شفقت اور لڑکوں کا ادب یہ دونوں باتیں طرفین کی طرف سے نہایت مستحکم اور لازوال ہوتی ہیں اسی کے ذریعے سے عورتوں کو وہ خوشی حاصل ہوتی ہے جو فرنگستان میں نہیں ہے۔ عورت کو خانہ داری میں بالکل اختیار رہوتا ہے۔ ہم لوگوں میں (یعنی اہل فرنگ میں) اگر عورت تمام عمر اس کے حاصل کرنے کی کوشش و محنت کرے تو بھی وہ اختیار اس کو حاصل نہیں ہوسکتا۔''

وہ کہتے ہیں کہ ''کثرت ازدواج ترکوں یمں اس قدر زیادہ اور ایسی عام بلا نہیں ہے جیسا کہ لوگ عموماً تصور کرتے ہیں۔''

ان کا قول ہے کہ ''اسلام عورتوں کی طرف نہایت رحم دل ہے۔ قرآن میں صاف لکھا ہے کہ جو کوئی نیک کام کرتا ہے اور خدا پر یقین رکھتا ہے مرد ہو یا عورت بہشت میں جاوے گا۔''

وہ لکھتے ہیں کہ ''مس پارڈہ جو ۱۸۳۸ء میں ٹرکی میں تھیں اور وہ ترکوں کے زنانہ میں جایا کرتی تھیں ترکوں کے گھر کے چال چلن سے نہایت خوش تھیں اور ترکوں کی عورتوں کی نیکی اور پارسائی کی تصدیق کرتی ہیں۔''

مسٹر سی ہوایٹ صاحب بیان کرتے ہیں کہ قسطنطنیہ میں امیروں کی عورتیں اپنے وقت کو اسی طرح پر صرف کرتی ہیں جیسا کہ اور ذارالریاست کی عورتیں۔ فرق یہ ہے کہ ان کے خاندان میں اتفاق زیادہ ہوتا ہے۔ لڑکے اپنے والدین کا ادب زیادہ کرتے ہیں اور بی بی شوہر کی زیادہ مطیع ہوتی ہے۔ عورتوں کا دل اور اصول چلن کا نہایت کم خراب ہوتا ہے۔ ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کرنے کا برا دستور جاری نہیں ہے اور نہ یہ کوہی قاعدہ کی

بات ہے بلکہ ایسی حالت مستثنیٰ ہے۔رزیل اوراوسط درجہ کے لوگوں میں بھی شاذ ونادر ایسے لوگ ملیں گے جنہوں نے دوعورتوں سے شادی کی ہو۔نہایت درجہ کے امیر لوگوں میں بھی یہ دستور مستثنیٰ ہے۔

مسٹر جان کارنی صاحب کیمبرج والے یہ فرماتے ہیں کہ ''ترکوں کی عجیب ایمان داری کا کچھ ذکر کرنا عین انصاف ہے۔جب کہ میں گلیٹیا میں وارد ہوا تو میرا اسباب ایک مزدور نے اٹھالیا اور ہم آگے بڑھے۔جب ہم ایسی جگہ پہنچے جہاں لوگوں کی بہت کثرت تھی تو وہ مزدور میری نظر سے غائب ہو گیا اور ہم لوگ ایک قہوہ خانہ میں گئے۔میں نے یہ خیال کیا کہ وہ مزدور میرا اسباب لے کر بھاگ گیا مگر سیوڈن کا رہنے والا کپتان جہاز کا جو پہلے بھی اس بندر میں آیا تھا کہنے لگا کہ ایسے کام کرنا یہاں کوئی جانتا بھی نہیں۔تھوڑے عرصہ میں ہم کیا دیکھتے ہیں کہ وہ غریب مزدور اسی راہ سے پھرا چلا آتا ہے اور گھبرایا ہوا ہر چہار طرف دیکھتا آتا ہے۔بازاروں میں اکثر دوکان دار اپنی دوکان اور اسباب کو کھلا ہوا چھوڑ کر چلے جاتے ہیں اور کچھ اندیشہ نہیں ہوتا۔دین لین میں کوئی شاذ ونادر فریب دینے کی کوشش کرتا ہے۔ٹرکی یعنی روم کی سلطنت کے مختلف حصوں میں میں نے سفر کیا اور اثنائے سفر میں غریبوں کے جھونپڑوں اور امیروں کے مکانوں میں رہا مگر کبھی ایک خرمہرہ کا بھی میرا نقصان نہیں ہوا۔

یونانیوں میں جب کہ تریپولٹ زامقام کی ٹرکی عورتوں پر ظلم کیا۔امیروں کی عورتوں کو رزیل قوم کی عورتوں میں ملا دیا۔ان کے مرد رشتہ دار ذبح کر ڈالے تاہم جس صبر وقناعت کے ساتھ ان عورتوں نے اس تکلیف کو گوارا کیا نہایت قابل تعریف کے ہے۔خدا کی شکایات یا بیفائدہ افسوس کبھی ان کی زبان سے نہیں نکلا۔وہ یہی کہتی تھیں کہ خدا کی یہی مرضی ہے اور سب تکلیفوں کو نہایت صبر سے برداشت کرتے ہیں۔مگر ترک عورتیں تو گویا رنج و

محنت کی برداشت کی روحیں ہیں۔"

اس مقام پر ہم کو کچھ ہندوستان کے شریف خاندانوں کی عورتوں کا بھی حال لکھنا مناسب ہے بلاشبہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ مسلمان شریف خاندانوں کی عورتیں جیسی نیک اور ایمان دار اور خدا پر شاکر اور رنج و مصیبت میں صابر ہیں شاید تمام دنیا کی عورتوں سے سبقت رکھتی ہیں۔ خدا کی عبادت اور دل کی نیکی اور بے انتہا رحم دلی۔ والدین کا ادب، شوہر کی محبت اور اطاعت، تمام رشتہ مندوں کی الفت اور رنج و راحت میں ان کے ساتھ شرکت۔ اولاد کی پرورش، خانہ داری کا انتظام جس دلی نیکی اور خالص ایمان داری سے وہ کرتی ہیں بیان سے باہر ہے۔ نہایت خوشی میں بھی وہ خدا ہی کو پکارتی ہیں کہ وہ خدا تیرا شکر ہے کہ تو نے ہم کو یہ خوشی دی اور نہایت مصیبت میں بھی وہ خدا ہی کو پکارتی ہیں۔ ان کی زبان پر یہ ایک مثل ہے کہ مصیبت کے وقت بھی خدا ہی کو نہ پکاریں تو کیا کریں۔ دیکھو بچے کو ماں ہی مارتی ہے پر بچہ ماں ہی ماں پکارتا ہے۔ جو جو مصیبتیں ہماری یاد میں ہندوستان کی مسلمان عورتوں پر اتفاقات زمانہ سے پڑیں اور جس صبر و شکر و قناعت اور استقلال اور خدا پر بھروسہ رکھنے میں انہوں نے اس کو سہا حقیقت میں دنیا کی عجائبات میں سے ہے۔ ہماری رائے میں اسلام کی عزت جس قدر کہ ہندوستان میں رکھی ہے صرف مسلمان عورتوں نے رکھی ہے اور جب اس کے ساتھ کافر مسلمان مردوں کا چال چلن جو ان کے ساتھ ہے خیال کیا جاوے تو عورتوں کی نیکی ایسے درجہ پر پہنچ جاتی ہے جو حد بیان سے خارج ہے۔

ہماری رائے یہ ہے کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ صرف زبان سے مسلمان کہنے اور ٹخنوں سے اونچا پاجامہ اور پیچ کے گریبان کا کرتا اور گول عمامہ پہننے اور صرف نماز پڑھ کر دل خوش کر لینے اور صرف دن بھر کا فاقہ کر کر شام کو لذیذ چیزوں اور نفیس شربتوں سے افطار کرنے ہی کو اسلام نہ سمجھیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ان تمام نیکیوں پر بھی خیال کریں جو اسلام

کے نتیجے ہیں اور جب تک کہ انسان کے افعال اور خواہش اور معاملات اور اخلاق اور تمدن اور معاشرت میں ان کا ظہور نہیں ہوتا اس وقت تک ہرگز یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ اسلام نے ان میں کچھ اثر کیا ہے۔

گر مسلمانی ہمین است کہ واعظ دارد
وائے گر پس امروز بود فردائے

یونانی اور ترک

(آخری مضامین سرسید صفحہ ۴۹)

یونانیوں پر ٹرکی کی فتح کی خوشی میں مسلمانوں نے حد اعتدال سے باہر قدم رکھا ہے ترکوں کی اس فتح کو اسلام کی فتح سے پکارتے ہیں۔ ہماری دانست میں ایسے امور میں اسلام کو شامل کرنا اور اسلام اسلام پکارنا، نہایت ناسمجھی کی بات ہے۔ اسلام کی فتح آج نہیں ہوئی۔ بلکہ اس دن ہوہی۔ جب کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزاروں کافروں اور مشرکوں اور بت پرستوں میں کھڑے ہو کر فرمایا۔

لا الا الا اللہ

کافر کہتے ہی رہے۔

"اجعل الا لھۃ الھا واحدا ان ھذ الشی عجاب"

یعنی کیا اس نے بہت سے خداؤں کے بدلے ایک ہی خدا ٹھہرایا ہے۔ یہ تو ایک عجیب بات ہے۔ مگر سول خدا صلی اللہ علیہ سلم یہی فرماتے رہے

لا الا الا اللہ

خدا نے بھی یہی کہا

ان اعبدوفی ھذا صراط مستقیم

یعنی میری ہی عبادت کرو یہی سیدھا راستہ ہے پس کسی مسلمان بادشاہ کی فتح یابی کو اسلام کی فتح۔ اسلام کی فتح سے پکارنا اسلام کی قدر و منزلت کو نہ سمجھنا ہے۔ فتح اور شکست خدا کی دین ہے۔ جس کو چاہے دے۔ خود خدا فرماتا ہے

و تلک الا یام ندا و لھا بین الناس.

یعنی ہم ان دونوں کو لوگوں میں ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی مسلمانوں کی غیر مذہب والوں پر فتح ہوتی ہے کبھی غیر مذہب والوں کی مسلمانوں پر۔ جب کہ ترکوں نے انگریزوں اور فرانسیسیوں کی مدد سے رومیوں پر فتح پائی تھی۔ تو ہم اس فتح کو کس نام سے پکاریں اور جب ترکوں کی روسیوں سے شکست ہوئی۔ تو کیا ہم اس شکست کو اسلام کی شکست سے (نعوذ باللہ) موسوم کریں۔ حاشا وکلا ہمارا مقصد یہ ہے۔ کہ ایسی چیزوں کے ساتھ جو دنیاوی امور اور دنیاوی اسباب پر منحصر ہیں۔ کبھی ادھر ہوتے ہیں۔ کبھی ادھر۔ اسلام کے معزز نام کو جس نے اصلی فتح پائی ہے اور جو ہمیشہ فتح مند رہے گا۔ شامل کرنا کمال ناسمجھی کی بات ہے۔ ہم کو خوش ہونا چاہیے۔ کہ ایک مسلمان سلطنت اس جنگ میں فتح یاب ہوئی اور برباد نہیں ہوئی۔ لیکن اس کو ایک اسلامی لباس پہنانا اور اسلام کی فتح پکارنا۔ اگر حد سے باہر قدم رکھنا نہیں ہے تو اور کیا ہے اور یہ فتح ایسی کون سی فتح ہے۔ جس پر اتنا شور غل مچایا جاوے۔ ہر شخص جانتا تھا۔ کہ ترکوں کے آگے یونانیوں کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ اگر وہ مقابلہ کریں گے۔ تو جس طرح ایک باز چڑیا کو مار لیتا ہے۔ اسی طرح ترک یونانیوں کو مار لیں گے۔ اندیشہ اگر تھا۔ تو یہ تھا کہ یونانیوں کو ترکوں سے مقابلہ کرنے کی جرأت کیوں ہوئی اور اس لیے خیال کیا جاتا تھا۔ کہ در پردہ کوئی بڑی قوی سلطنت یونانیوں کی مدد پر ہے۔ اس شبہ کو مسٹر گلیڈ سٹون کی نامعقول سپیچوں اور تحریروں نے اور لندن کے ریڈیکل مجنونوں کی سپیچوں اور ٹیلیگراموں نے زیادہ قوی کر دیا تھا۔ مگر ہر سمجھ دار سمجھ سکتا تھا کہ نہ مسٹر

گلیڈسٹون گورنمنٹ پر اثر ڈال سکتے ہیں۔ نہ ان قلیل ریڈیکل ممبران پارلیمنٹ کا گورنمنٹ پر اثر پڑ سکتا ہے۔ پس یہ خیال کر لینا کہ گورنمنٹ انگریزی کی پالیسی ترکوں کے خلاف ہے۔ نہایت غلطی اور سفاہت پر مبنی تھی۔ جب لڑائی کا معرکہ گرم ہوا۔ تو کسی بڑی سلطنت نے یونانیوں کا ساتھ نہیں دیا اور اس سے ظاہر ہو گیا۔ کہ نہ گورنمنٹ انگریزی یونانیوں کی مددگار تھی۔ نہ فرانس، نہ جرمن، نہ کوئی اور گورنمنٹ، اب آئندہ جو کچھ ہو۔ اس کی بناء پولیٹکل مصلحتوں پر ہو گی۔ نہ اسلام کی مخالفت پر، ہندوستان کے مسلمانوں کو جو اس معاملہ میں اس قدر جوش و خروش ہوا۔ ہماری دانست میں صرف انگریزی اخبارات اس کا باعث ہوئے ہیں۔ مسٹر گلیڈسٹون نے اور انگریز اخباروں نے کوئی درجہ اہانت اور سخت کلامی کا سلطان کی نسبت نہیں چھوڑا تھا اور کوئی بدی اور برائی ایسی نہ تھی۔ جو انہوں نے ترکوں کی نسبت نہ لگائی ہو اور یہ سب باتیں خاص کر ترکوں اور عام طور پر سب مسلمانوں کو رنج دہ اور سخت رنج دہ تھیں۔ مگر جب ترکوں کی فتح ہوئی۔ تو انہوں نے اپنے دشمنوں کے ساتھ ایسا رحم برتا۔ کہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا مثلاً جب یونانیوں کے ایک گروہ کے پاس کھانے کو کچھ نہیں رہا۔ تو ترکوں نے اپنے پاس سے ان کو کھانے کو دیا۔ یونانیوں کے مجروحوں کی تیمارداری کی اور نہایت مہربانی سے ان کے ساتھ برتاؤ کیا۔ اب ترکوں کی فتح ہونے کے بعد اس رنج کے مقابلہ میں مسلمانان ہند نے اس فتح کی خوشی میں حد اعتدال سے زیادہ خوشی ظاہر کی اور گورنمنٹ انگریزی نہایت خاموشی سے ان سب باتوں کو دیکھتی رہی۔ ہم بھی اس خوشی کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے مگر یہ بتلاتے ہیں۔ کہ ہم سب مسلمان ہندوستان میں انگریزی گورنمنٹ کی رعایا ہیں اور اس بات کو کبھی نہیں بھولنا چاہیے۔ کہ ہم غیر سلطنتوں کے ساتھ پولیٹیکل امور میں کوئی کام اور کوئی فعل ایسا نہیں کر سکتے۔ جو گورنمنٹ کے برخلاف ہو۔ پس ہم کو لازم ہے۔ کہ ہم وہی کریں جو گورنمنٹ کی مرضی کے برخلاف نہ ہو۔

ذکر ٹرکی

یعنی

روم کی مجسلوں کا

(تہذیب الاخلاق، جلد اول نمبر ۲ بابت ۱۵ شوال ۱۲۸۷ھ)

مسٹر ولیم ہورڈ رسل صاحب کے روزنامچہ میں سے کچھ تھوڑا سا حال پرنس آف ویلز یعنی ولی عہد سلطنت انگلستان اور پرنس آف ویلز یعنی ولی عہد بیگم سلطنت انگلستان کے روم میں جانے اور سلطان روم سے ملاقاتیں ہونے کا لکھتے ہیں۔

یہ دونوں شاہی خاندان انگلستان کے نگین تاج ۱۸۶۷ء میں دارالسطنت قسطنطنیہ میں گئے تھے اور کئی روز تک سلطان عبدالعزیز خاں سلطان روم کے ہاں مہمان رہے۔ ان مہمانیوں کے جلسوں میں سے دو جلسوں کا حال لکھتے ہیں۔

ایک رات سلطان نے پرنس اور پرنسس آف ویلز اور ان کے ساتھ کے امرء کو اپنے

ساتھ کھانا کھلانے کی دعوت کی ڈالما بخشی محل جو بڑا عمدہ اور نہایت نامی محل ہے جلسۂ دعوت کی ڈالما بخشی محل جو بڑا عمدہ اور نہایت نامی محل ہے جلسۂ دعوت کے لیے تجویز ہوا قریب سات بجے کے پرنس اور پرنسس آف ویلز اس محل میں تشریف لائے علی پاشا وزیر اعظم سلطان روم نے استقبال کیا اور ملاقات کے بڑے کمرے میں لے گیا جہاں اور وزرائے سلطنت روم بھی حاضر تھے چند لمحہ نہ گزرے تھے کہ عبدالعزیز خاں سلطان روم بھی وہاں تشریف لائے اور پرنس آف ویلز کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں ڈال کر کھانا ھانے کے کمرے میں لے گئے اور ان کے پیچھے اور تمام مہمان درجہ بدرجہ اس کمرے میں آئے۔ میز جس پر کھانا تناول فرمایا مستطیل تھی اور ایک سرا اس کا گول تھا اس گول سرے کی طرف بیچ میں سلطان اور ایک طرف پرنس آف ویلز اور ایک طرف پرنسس آف ویلز رونق افروز ہوئے۔

پرنسس آف ویلز کے بعد علی پاشا وزیر اعظم سلطنت روم اور ان کے بعد مسس ایسٹ اور ان کے بعد جنرل اگناٹیف اور مسٹر ایسٹ اور ان کے بعد دیگر وزرائے سلطنت روم کرسیوں پر میز کے پاس بیٹھے اور پرنس آف ویلز کے بعد میڈم اگناٹیف اور ان کے بعد بم بوری اور ان کے بعد مسس گرے اور ان کے بعد اور وزراء و امرائے سلطنت روم میز کے پاس کرسیوں پر بیٹھے۔

سلطان کے سامنے سوائے وزیر اعظم کے اور کوئی وزیر بیٹھتا نہیں تھا۔ یہ پہلا جلسہ ہے جس میں سلطان نے اپنے اور وزیروں کو بھی اپنے ساتھ بٹھلایا۔

میز پر مسلمان اور عیسائی سب چوبیس آدمی تھے اور میز عمدہ برتنوں اور گلدستوں سے خوب سجی ہوئی تھی اور ڈالما بخشی محل کا کھانا کھانے کا کمرا اپنی عمدگی اور آراستگی میں نہایت عمدہ بلوری جھاڑ و فانوس میں مشہور ہے۔

سلطانی کھانے کا طرز نہایت عجیب تھا اور فرنچ اور ترکش یعنی رومی دونوں قسم کے

کھانے تھے کھانا کھانے میں سلطان نے پہلے پرنس آف ویلز سے باتیں کیں اورعلی پاشا (جوانگریزی خوب جانتا ہے) ان دونوں میں مترجم ہوا۔

اس کے بعد سلطان نے پرنس آف ویلز سے باتیں کیں اور عرقی بھی جو سلطان کی کرسی کے پیچھے کھڑا تھا ان میں مترجم ہوا وہ اسی واسطے سلطان کی کرسی کے پاس کھڑا تھا کہ جب سلطان اور پرنس آف ویلز آپس میں باتیں کریں تو وہ ترجمان ہو۔

سلطان کا ایک خاص باجا نہایت نفیس پاس کے کمرے میں بج رہا تھا سب نے نہایت خوشی اور خوبی سے کھانا کھایا اور جب میز پر سے اٹھے تو سلطان پرنس آف ویلز کا ہاتھ اپنے ہاتھ ڈال کر زنانہ خانہ میں لے گیا اروا ور لیڈیاں بھی اندر گئیں والڈی سلطانہ یعنی سلطان بیگم نے اٹھ کر استقبال کیا اور پرنس آف ویلز سے باتیں کرنے لگیں اور میدم مہرن ان میں ترجمان ہوئیں اور پرنس آف ویلز اور اور امراء ورؤسا چرٹ پینے کے کمرے میں تشریف لے گئے۔ تھوڑی دیر بعد سلطان بھی زنانہ خانہ سے باہر آئے اور ملاقاتی چھوٹے کمرہ میں پرنس آف ویلز کے ساتھ بیٹھ کر باتیں کرنے لگے۔ جب پرنس آف ویلز اور اور لیڈیاں بیگمات سے ملاقات اور بات چیت کر کر فارغ ہوئیں اور باہر تشریف لائیں اس وقت سب مہمان سلطان سے رخصت ہوئے اور جلسہ ختم ہوا۔

دوسرا جلسہ برٹش امباسٹر کے ہاں یعنی سفیر سلطنت انگلستان کے ہاں ہوا جو روم میں رہتا ہے سفیر سلطنت انگلستان نے پرنس اور پرنس آف ویلز کے لیے برٹش امباسٹی میں یعنی اس مکان میں جہاں سفیر انگلستان رہتے ہیں بہت عالی شان شاہانہ بال دینا چاہا ارو بنظر اظہار اپنے نہایت خوشی اور خاطر اور تواضع ایسے عالی شان عزیز مہمانوں کے سلطان نے برٹش امباسٹر کے ہاں اس بال میں تشریف لانا منظور کیا تمام بادشاہتوں کے امباسٹر اور وزراء اس بال میں حاضر تھے اور چھ سو چٹھیاں بلاوے کی امراء ورؤسا اور افسران فوجی اور

ملکی کو تقسیم ہوئی تھیں تمام لوگ وقت پر آ حاضر ہوئے ہر ایک شخص نہایت عمدہ اور نفیس پوشاک پہنے ہوئے تھا نو بجے کے بعد پرنس اور پنسس آف ویلز وہاں رونق افروز ہوئے۔ برٹش امباسڑ اور مسس الیٹ نے استقبال کیا۔ امباسٹی کے پھاٹک میں سمندری فوجی لوگ کھڑے تھے انہوں نے سرخ اور نیلے رنگ کی مہتابیاں روشن کرنے سے خوشی اور تعظیم دونوں کا اظہار کیا وہ بڑا کمرہ جس میں بال تھا نہایت عمدہ آراستہ تھا اور گارڈ آف آنر کا پہرا موجود تھا اور اندر وباہر کمرے کے انواع انواع اقسام کے پھول وگلدستے سجے ہوئے تھے۔

تھوڑی دیر بعد سلطان عبد العزیز خاں بھی تشریف لائے اور بہت سے وزراء و اراکین سلطنت ان کے ساتھ تھے پرنس آف ویلز اور برٹش امباسڑ نے استقبال کیا اور سمندری فوج نے سرخ اور نیلے رنگ کی مہتابیاں روشن کرنے سے تعظیم اور خوشی کا اظہار کیا پرنسس آف ویلز اور مسس الیٹ پہلی سیڑھی پر استقبال کو کھڑی تھیں سب مہمان اور میزبان بخوشی وخورمی اس بڑے ہال میں جہاں بال تھا داخل ہوئے اور سلطان نے اپنی کرسی پر تشریف رکھی اور اس کی بغل میں ادھر ادھر پرنس اور پرنسس آف ویلز اپنی اپنی کرسیوں پر تشریف فرما ہوئے معمولی بال شروع ہوا آدھی رات کے بعد سلطان وہاں سے رخصت ہوئے مگر وہاں وہ جلسہ صبح تک رہا۔

سلطان کا لندن مین آنا اور ملکہ معظّمہ سے ملنا اور ولی عہد انگلستان کا اور ولی عہد بیگم کا وہاں جانا ایک نہایت عمدہ تاریخی واقعات سے ہے اور تمام دنیا کی آنکھوں میں اس محبت اور دوستی کا جو روم اور انگلستان یا یوں کہو کہ ایک مسلمان اور عیسائی سلطنت میں ہے۔ بڑا ثبوت ہے۔

جب سلطان لنڈن تشریف لائے تھے اور انڈیا آفس میں ان کی دعوت ہوئی تھی تو اس بڑے ہال میں بطور یادگاری محبت اور دوستی عیسائی اور مسلمان سلطنت کے نقش کرسنٹ

اور کراس کا ملا کر کھودا گیا ہے۔

کرسنٹ کہتے ہیں پہلی تاریخ کے چاند کو اور یہ ہلال کی صورت چاند کا نشان مسلمانی سلطنت کا ہے اور کراس کہتے ہیں صلیب کو، جو عیسائی مذہب کا مقدس نشان ہے۔ انڈیا آفس کے ہال میں ہلال اور اس کے بیچ میں صلیب کا نشان کھودا ہے۔ جو عیسائی اور مسلمان سلطنت کی دوستی اور محبت پر دلالت کرتا ہے۔

ہم کو امید ہے کہ ہندوستان کے لوگ بھی ان حالات اور واقعات سے عمدہ نصیحت پکڑیں گے اور اپنے حالات پر غور کر کر تہذیب الاخلاق اور حسن معاشرت کی ترقی میں کوشش کریں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ترکوں کی تہذیب

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء)

متعدد اخباروں میں ایک خبر اس عنوان سے چھپی ہے ''ترکوں کی تہذیب'' اور اس میں ترکوں کی طرز معاشرت اور اخلاق کا تذکرہ اچھے طور سے کیا ہے اور راقم خبر نے اپنے انصاف سے یہ ثابت کیا ہے کہ جو الزام ترکوں کی تہذیب پر لگایا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور شائستگی کے لحاظ سے ترکوں کی عورتوں اور ان کی اولاد کو تعریف و توصیف کے لائق بیان کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ترکوں کی عورتیں امور خانہ داری کے انتظام میں ایسی نہیں ہیں کہ ان کو نامہذب کہا جاوے بلکہ وہ نہایت منتظم ہوتی ہیں اور اپنے خاوندوں کی نظر میں ان کی عزت و وقعت جیسی کہ چاہیے ویسی ہوتی ہے۔ باعتبار تعلیم و تربیت کے بھی وہ نہایت شگفتہ حالت میں ہیں اور صغیر السن بچوں کی تعلیم و تربیت انہیں کے اختیار میں ہوتی ہے اور اپنے خاوندوں کے مال میں وہ خود مختار ہوتی ہیں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ گو لوگ سلطان روم کو اپنے گھر بیٹھے یہ خیال کر لیں کہ وہ ناز و نعمت میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کے گرد چند پری وش عورتیں گھوم رہی ہیں مگر دراصل یہ غلط خیال ہے۔ سلطان روم نہایت مہذب حالت میں ہیں اور وہ اپنی والدہ کی تعظیم ایسی کرتے ہیں کہ اس کی کچھ حد نہیں ہے یہاں تک کہ جس وقت وہ اپنی والدہ کی خدمت میں جاتے ہیں تو جب تک وہ ان کو بیٹھنے کی اجازت نہ دیں اس وقت تک

وہ بیٹھ نہیں سکتے اور ان کی مرضی کے خلاف کچھ کام نہیں کر سکتے۔ غرض کہ اسی قسم کے امور کا تذکرہ اس خبر میں ہے جس سے یہ بات بالیقین ثابت ہوتی ہے کہ ترک لوگ بھی دنیا کے اسی بے نظیر خطہ میں رہتے ہیں جو شائستگی اور تہذیب کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کے خطوں میں شمار کیا جاتا ہے مگر ہم افسوس کرتے ہیں ان لوگوں پر جو ترکوں کی تہذیب کو بے وقعت خیال کر رہے ہیں اور مسلمانوں کے مذہب کو مانع تہذیب و شائستگی تصور کرتے ہیں۔ دیکھو باوجود اس بات کے کہ ترک نہایت سخت مسلمان ہیں اور بااین ہمہ ان کا اسلام سراسر تہذیب ہے مسلمانوں پر بڑی سائستہ قومیں یہ الزام لگاتی ہیں کہ ان کی عورتیں نہایت خراب حالت میں ہیں۔ مگر ترکوں کی عورتوں کی یہ حالت شاید ان کے اس خیال کو بالکل باطل کر دے گی۔ اسی طرح وہ مسلمانوں کی عورتوں کو علی العموم جاہل اور انتظام امور خانہ داری میں عاجز تصور کرتے ہیں مگر اس خبر سے اس کے بالکل برخلاف ثابت ہوتا ہے۔ شائستہ قوموں کو اس بات پر بڑا ناز ہے کہ ان کی اولاد چھوٹی عمر سے ہی اپنی ماؤں کی گود میں تعلیم کا کھیل کھیلتی ہے اور ترکوں کی عورتیں بھی ایسی ہیں کہ وہ اپنی اولاد کو تھوڑی عمر سے تہذیب کا کھیل کھلاتی ہیں اور باوجود ان جملہ امور کے ترکوں کی عورتیں اپنے خاوندوں کے نزدیک نہایت معزز ہیں اور جس طرح بعض یورپین مصنف خیال کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی عورتیں اپنے خاوندوں کی نظر میں معزز نہیں ہوتیں ویسا نہیں ہے بلکہ اس بات میں ترک غالب ہیں کہ جس طرح ترکی اپنی ماں کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس طرح اور قومیں نہیں کرتیں۔ اور پردہ کے لحاظ سے بھی ترکی غالب ہیں۔ ہاں البتہ یہ ایک دوسری بات ہے کہ تہذیب سے کوئی اصطلاح ہو کہ جس بات کو ہم تہذیب کہیں اس کو اور شائستہ قومیں بے تہذیبی کہین اور جس کو ہم بے تہذیبی کہیں اس کو اور لوگ تہذیب کہیں اور اس کی نظیر یہ ہے کہ مسلمان قومیں عورتوں کے پردہ کو تہذیب کہتی ہیں اور قومیں اس کو وحشیانہ پن خیال کرتی ہیں پس اگر یہ امر ہے تو ہرگز تہذیب و بے تہذیبی

کا قصہ فیصل نہیں ہوسکتا اور اگر یہ امر نہیں ہے صرف انصاف ہے تو اس کا تصفیہ نہایت آسان ہے۔ جو امور ترکوں کے نزدیک یا مسلمانوں کے نزدیک تہذیب میں داخل ہیں اس کو اور کوئی غیر مہذب ثابت کر دے یا جس کو اور لوگ بے تہذیبی کہتے ہیں ہم اس کو تہذیب یا بے تہذیبی میں شمار کیا جاتا ہے ان کی تصریح کر دیں۔ چوں کہ یہ خبر جس کا ہم نے ذکر کیا قابل لحاظ ہے اس لیے ہم اس کو نقل کرتے ہیں:

''مسٹر ٹیلر جانسٹن صاحب نے اخبار پالمال گزٹ کو ایک چٹھی قسطنطنیہ سے تحریر کی ہے اور وہ یہ ہے:''

میں خیال کرتا ہوں کہ عوام کو جو خیالات ترکی روم کے ہیں وہ ایسے ہیں کہ گویا سلطان درمیان میں بیٹھے ہیں اور بیس یا پچیس آہو چشم عورتیں سرکیشیا کی سلطان کے آس پاس پھرتی ہیں۔ لوگوں کو اس بات کو سن کر تعجب ہوگا کہ ترکی حرم سرا ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ایک مکان رہنے کا ہوتا ہے جہاں سب طرح کی آسائش و آرام ہے اور اس مقام سے ترک بڑی محبت کرتے ہیں اور اس کا اسی طرح خیال کرتے ہیں کہ جیسا کوئی یورپین ایسی جگہ کا خیال رکھتا ہے۔ یورپین لوگوں کو یہ خیال ہے کہ مسلمان قرار دیتے ہیں کہ عورتوں کے جان نہیں ہوتی اور نہ ان کے جسم میں روح ہوتی ہے مگر میرے نزدیک یہ بات غلط ہے گو مذہب اسلام میں چند شادیوں کی ممانعت نہیں ہے مگر جس پر بھی ترکی میں عوام کی رائے اس کے برخلاف ہے اور جس قدر عورتیں ترکی میں لوگوں کے پاس ہیں اسی قدر اور ملکوں میں ہیں۔ کچھ یہ بات نہیں ہے کہ یہاں زیادہ ہوں اور مقام پر کم بلکہ اکثر تو ترکی میں ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ لوگوں کے پاس ایک ہی ایک عورت ہوتی ہے زیادہ عورتیں نہیں ہوتیں ہیں۔ ترکوں کی عورتیں اپنے اپنے گھروں میں سب طرح سے حکومت کرتی ہیں گو ان کا وقار کوئی باہر مانے یا نہ مانے مگر وہ اپنے گھروں کی حاکم ہیں۔

جو تہذیب ترکوں کے خانگی معاملات میں ہے اگر اس کو وہ لوگ دیکھیں جو انگشت نمائی کرتے ہیں تو حیران ہو جائیں۔ ترکوں کو اپنے والدین کا خیال اور ادب رہتا ہے اور یہاں تک کہ حضرت سلطان اپنی والدہ کے روبرو کبھی نہیں بیٹھے جب تک انہوں نے اجازت نہیں دی۔ ایسا ادب مغربی ملکوں میں نہیں ہوتا۔ مغربی ملکوں میں یہ قاعدہ ہے کہ جب لڑکے کی شادی ہو جاتی ہے اور اس کی بی بی گھر میں آتی ہے تو اس عورت کو کل اختیارات دے دیے جاتے ہیں اور ماں کا خیال کم ہوتا ہے مگر ترک ایسا نہیں کرتے۔ اگر ایسا کریں تو موجب بڑی گستاخی کا ہو۔ سوا اس کے شہنشاہ نپولین نے ایک قانون جاری کیا تھا کہ ہر ایک شخص اپنی اولاد میں برابر ترکہ تقسیم کرے۔ سو یہ بات یہاں ہرگز نہیں ہے جس کو چاہے اس کو باپ دے سکتا ہے۔ جب صبح ہوتی ہے تو ہر ایک لڑکا والدین کے ہاتھوں کو چومتا ہے اور یہ رسم نہیں ہے بلکہ ترکوں کی اولاد دل سے والدین کی اطاعت کرتی ہے۔ ترک آپس میں نہایت محبت سے رہتے ہیں اور جن کو خاندانی کہنا چاہیے وہ خصوصاً بہت مہذب ہیں چوں کہ ہر وقت یہ سب ایک دوسرے کی نگاہوں میں رہتے ہیں اس لیے مجال نہیں ہے کہ کوئی شخص بدتہذیبی کی بات کرے مذہبی کارروائی کی پابندی جیسی یہاں ہے ویسی کہیں نہیں ہے۔ لونڈی اور غلام اور نوکر چاکر سب اہل خانہ کی اطاعت دل سے کرتے ہیں۔ بعض باتیں ترکوں میں بہت عمدہ پائی جاتی ہیں۔ مثلاً ان کے ہاں مختلف فرقے نہیں ہیں۔ سب ایک ہیں اور ہر شخص کی من حیث المراتب آبرو ہے جب اور فرقے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تو باہم رشک وحسد پیدا ہو جاتا ہے مگر یہ بات یہاں نہیں ہے۔ تمام یورپ میں ترکوں کو ہی ایسا کہنا چاہیے کہ ان کی سلطنت یک دلی اور اتفاق سے ہے۔ یہاں جو قواعد کی کتابیں ہیں۔ ان میں ہدایت ہے کہ ہر ایک شخص اپنے درجوں اور اپنی حیثیت کے موافق ہی کارروائی کر سکتا ہے۔ ترک نہایت ملائمت سے گفتگو کرتے ہیں اور بڑے ہی مہذب ہوتے

ہیں۔ان کی تہذیب اور خاطر وتواضع کو دیکھ کر طبیعت نہایت خوش ہوتی ہے۔ایسی تہذیب اور ایسے قواعد کا شاہی حرم سرا میں بخوبی برتاؤ ہوتا ہے۔ترکوں میں عزت اسی کو ملتی ہے جو عزت کا مستحق ہے۔ترک اپنے اپنے درجوں پر قائم رہتے ہیں۔جب تک ترکوں کے لڑکے چھوٹے ہوتے ہیں اس وقت تک مکانوں میں رہتے ہیں اور ان کی ماں کے سپرد ان کی تعلیم ہوتی ہے یورپین لڑکے جو ہوتے ہیں وہ ضدی ہوتے ہیں اور جیسا چاہتے ہیں ویسا کرتے ہیں مگر ترکوں کی اولاد میں یہ بات نہیں وہ ہرگز برخلاف والدین کے نہیں کر سکتے اور نہ ان کی اطاعت میں فرق آ سکتا ہے۔ بلا عذر اپنے بزرگوں کا کہنا مانتے ہیں۔ یورپین کے لڑکوں سے ترک اپنے لڑکوں کو نہیں ملنے دیتے کیوں کہ ان کی عادات یہ لڑکے سیکھ لیتے ہیں۔اسی غرض سے ترک اپنے مکانات کو دور دور پر بناتے ہیں اور یورپین لوگوں کے مکانوں کے قریب نہیں بناتے تا کہ ان کی عادات ان میں اثر نہ کریں تھوڑی سی عمر میں ترکوں کی اولاد کام سیکھ لیتی ہے اور اپنے والدین کے کاموں میں شریک ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سلطان روم اور ہندوستان کے مسلمان

اس عنوان سے نیچے اخبار پایونیر میں ایک تار قسطنطنیہ امورخہ ۱۷ جون چھپا ہے جس کا مضمون یہ ہے:

''جو جواب سلطان نے ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک بادیوں کا ارسال فرمایا ہے۔ جو انہوں نے یونان پر ٹرکی کی نسبت سلطان ممدوح کی خدمت میں بھیجی تھیں۔ وہ ایک طولانی چٹھی میں درج ہے۔ جس میں خلیفہ کی نسبت تمام سچے مسلمانوں کے فرائض بیان کیے گئے ہیں۔ جن میں نقصانات نقدی اور اخلاقی اور جسمانی شامل ہیں۔ چٹھی مذکور کے خاتمہ پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلام کی قوت اتفاق اور یک جہتی پر منحصر ہے یہ چٹھی خاص ایلچیوں کی معرفت ہندوستان اور مصر اور عرب کے شیوخ اور علماء کے پاس بھیجی جاوے گی۔''

اس ٹیلیگرام کا ترجمہ ہمارے پچھلے اخبار میں چھپ چکا ہے مگر اس وقت ہم اس ٹیلیگرام کے مضمون پر غور کرتے ہیں کہ وہ صحیح ہے یا اس میں کچھ غلطی ہے۔ ہمارے نزدیک جہاں تک اس کا مضمون ہندوستان کے مسلمانوں سے متعلق ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ سلطان نے اسی مضمون کی کوئی چٹھی مصر اور عرب کے علماء اور شیوخ کے پاس بھیجی ہو۔ مگر ہندوستان کے مسلمانوں کے پاس ایسی چٹھی کا بھیجنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا اور ظاہرا ٹیلیگرام کا یہ بیان کہ ''سلطان نے ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک بادی کے جواب میں یہ چٹھی لکھی ہے اور یہ چٹھی خاص ایلچیوں کی معرفت ہندوستان کے علماء کے پاس

بھیجی جاوے گی۔'' صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ہماری دانست میں بہ موجب نیشنل لا کے سلطان کو اس قسم کی پولیٹیکل تحریر کرنے کا کسی دوسری سلطنت کی رعایا کو بلاتوسط وہاں کی گورنمنٹ کے اختیار نہیں ہے اور ہم ہرگز خیال نہیں کرسکتے کہ سلطان ٹرکی کو یہ امر معلوم نہ ہو۔

مسلمانان بمبئی نے جو تار مبارک باد فتح کے بھیجے تھے۔اس کا جواب بھی سلطان نے براہ راست مسلمانان بمبئی کو نہیں بھیجا تھا۔ بلکہ اپنے ایمبیسیڈر (سفیر) مقیم بمبئی کے پاس وہ جواب بھیجا تھا۔

ہم نے سنا ہے کہ مسلمانان شملہ نے بھی تار مبارک باد فتح کا سلطان کی خدمت میں بھیجا تھا۔مگر جو کہ شملہ میں کوئی انبیسیڈر سلطان کی طرف سے نہیں ہے۔اس واسطے سلطان نے اس کا جواب اپنے انبیسیڈر مقیم لندن کے پاس بھیجا اور لندن کے انبیسیڈر نے اس کا جواب مسلمانان شملہ کے پاس بھیجا۔ہم کو ٹھیک معلوم نہیں ہے کہ یہ امر صحیح ہے یا نہیں۔لیکن قیاساً معلوم ہوتا ہے کہ صحیح ہوگا۔ پس جب کہ سلطان نے ایسی احتیاط ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک باد کے جواب میں بھیجنے میں کی ہے۔تو ہم سمجھ نہیں سکتے۔کہ سلطان نے کوئی ایسی چٹھی براہ راست مسلمانان ہندوستان کے نام لکھی ہو اور اپنے ایلچیوں کی معرفت براہ راست ہندوستان کے مسلمانوں کے پاس بھیجی ہو۔ بالفرض اگر سلطان نے ایسا کیا ہو جو ہمارے رائے میں ہرگز نہیں کیا ہوگا۔تو گورنمنٹ انڈیا کو ازروئے نیشنل لا کے اختیار کامل ہے کہ ایسے ایلچی کو ہندوستان میں نہ آنے دے اور جو چٹھی اس کے پاس ہو ضبط کرلے۔

مذکور بالا ٹیلیگرام میں لکھا ہے کہ اس چٹھی میں خلیفہ کی نسبت تمام سچے مسلمانوں کے فرائض بیان کیئے گئے ہیں۔ جب کہ ہندوستان کے مسلمان سلطان ٹرکی کی رعایا نہیں ہیں۔

تو ہندوستان کے مسلمانوں کو خلیفہ کی نسبت کیا فرائض بیان ہو سکتے ہیں کیوں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے بجز اس کے کہ وہ جس سلطنت کی حکومت میں بطور رعایا کے رہتے ہیں۔اس کے خیر خواہ اور وفادار ہیں اور کچھ فرض نہیں ہے۔

ایک اور فقرہ اس ٹیلیگرام میں مندرج ہے کہ جو فرائض مسلمانوں کے بیان کیے گئے ہیں۔ان میں نقصانات نقدی اور اخلاقی اور جسمانی بھی شامل ہیں۔''ہم تو اس فقرہ کا کچھ مطلب ہی نہیں سمجھ سکتے اور اگر کچھ مطلب ہو تو وہ مصر اور عرب کے مسلمانوں سے متعلق ہو گا۔جو سلطان کی رعیت ہیں۔مگر ہندوستان کے مسلمانوں سے نہ متعلق ہوسکتا ہے اور نہ اس کے کچھ معنی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔''

ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو تہنیت نامے مصر اور عرب سے اس فتح کی بابت سلطان کی خدمت میں آ رہے ہیں۔شاید اس کے جواب میں کوئی چٹھی سلطان نے لکھی ہو۔مگر ٹیلیگرام بھیجنے والے نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے جو مبارک باد بھیجی ہے۔اس کے جواب میں وہ چٹھی ہے۔

سلطان نے جو یونانیوں پر فتح پائی۔اس سے کوئی ایسا مسلمان نہ ہوگا جس کا دل خوش نہ ہوا ہو۔ہم بھی کہتے ہیں۔کہ سلطان کی اس فتح سے ہمارا دل بھی نہایت خوش ہوا ہے لیکن جو کچھ ہندوستان کے مسلمانوں نے کیا۔بلا اجازت اور مرضی گورنمنٹ کے۔ہم اس کو اچھا نہیں سمجھتے۔کہ گورنمنٹ نے اس پر اعتنا نہیں کیا۔مگر جن مسلمانوں کو ایسا کرنا تھا ہمارے نزدیک ضرور تھا کہ اولاً گورنمنٹ سے اس کی اجازت حاصل کرتے اور اس کے بعد جو کچھ ان کو کرنا تھا کرتے۔ہم ہرگز اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ ایسے پولیٹکل امور میں جو دوسری سلطنتوں سے متعلق ہیں۔بلا اجازت اور مرضی گورنمنٹ ہندوستان کے مسلمانان کوئی کارروائی کریں۔کیوں کہ قانونی اور مذہبی فرض یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اپنی گورنمنٹ کے وفادار

اس کی مرضی اور پالیسی کے تابع رہیں اور یہ بات تو کسی ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ دکن سے ہندوؤں نے کس خیال سے سلطان کو اس فتح کی بابت مبارک بادی بھیجی۔ کیا وہ بھی ان فرائض میں داخل ہونا چاہتے ہیں جو سلطان نے مسلمانوں کی نسبت قرار دیے۔

آخر کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ کہ مذکورہ بالا ٹیلیگرام یا اس میں مسلمانان ہندوستان کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

جب کہ ترکوں نے سپاسٹپول کی لڑائی میں روسیوں پر فتح پائی تھی۔ اس وقت مسلمانان ہند نے کوئی علامت ایسی خوشی کی ظاہر نہیں کی تھی جیسے کہ یونانیوں پر فتح پانے پر ظاہر کی ہے۔

سپاسٹپول کی لڑائی میں خود انگریزی گورنمنٹ نے ترکوں کے لیے ہندوستان میں چندہ جمع کرنے کی اجازت دی تھی۔ لیکن اگر ہماری یاد میں کچھ غلطی نہ ہو۔ تو اس وقت بھی ترکوں کے لیے کوئی معتد بہ چندہ ہندوستان میں نہیں ہوا تھا۔

پس یہ بات غور کرنے کی ہے کہ یونان پر فتح پانے میں ہندوستان کے مسلمانوں نے کیوں ایسی گرم جوشی ظاہر کی ہے۔

ہماری رائے میں اس کے دو سبب ہیں: اول یہ کہ یورپ کے بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ہوا تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کوئی بہت بڑا تعلق سطان ٹرکی سے نہیں ہے۔ پس مسلمانان ہندوستان نے عملی کارروائی سے ظاہر کیا کہ ان کو سلطان ٹرکی سے جو حرمین شریفین کا محافظ ہے خاص قسم کا تعلق ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سلطان مذہبی خلیفہ ہے یا نہیں اور مسلمانوں کو اس کے احکام کو تسلیم کرنا لازم ہے یا نہیں۔

دوسرے یہ کہ مسٹر گلیڈ سٹون اور دیگر ریڈیکل ممبران پارلیمنٹ نے نہایت سخت اور محض بیجا اور ناواجب زبان درازی سلطان ٹرکی اور ترکوں کی نسبت کی تھی۔ جس سے

مسلمانان ہند کے دل نہایت رنجیدہ تھے۔ جب کہ ترکوں کو یونانیوں پر فتح ہوئی۔ تو جس قدر اس زبان درازی سے مسلمانوں کو رنج ہوا تھا۔ اسی قدر ان کو خوشی کرنے کا موقع ملا۔ مگر اس خوشی کو کسی پولیٹکل امور پر محمول کرنا ہماری رائے میں بیجا ہے اور اس سے زیادہ اور کوئی امر ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ترکوں کے ساتھ ہندوستان کے مسلمانوں کی ہم دردی

اگر کوئی شخص ہمارے دوست کی جان بچائے یا مصیبت کے وقت اس کے ساتھ ہم دردی کرے تو ہم کو اس کا شکر کرنا لازم ہے یا نہیں؟

سب سے بڑا سخت وقت ترکوں پر وہ تھا جب کہ ۱۸۵۵ء میں روس نے ترکوں سے لڑائی شروع کی جو جنگ کریمیا کے نام سے مشہور ہے۔ اس وقت دو سلطنتوں یعنی انگلستان اور فرانس نے ترکوں کے ساتھ ہم دردی کی اور فوج سے، روپیہ سے ترکوں کی مدد کی، اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ کہ اگر انگلستان اور فرانس اس زمانہ میں ترکوں کی مدد نہ کرتے تو سلطنت ٹرکی کا یقینی خاتمہ ہو جاتا۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اگر ہندوستان کے مسلمانوں کو ترکوں کے ساتھ ہم دردی ہے تو کریمیا جنگ کے فتح ہونے کے بعد کس وجہ سے مسلمانوں نے گورنمنٹ انگریزی اور گورنمنٹ فرانس کا شکریہ ادا نہیں کیا اور ان کے لیے مساجد اور معابد میں کیوں نہیں دعا کی اور کیوں پیغام تار برقی شکریہ کے یا ایڈریس شکر گزاری کے انگلش اور فرنچ گورنمنٹ کے پاس نہیں بھیجے۔

ایک انگریز کا قول ہے کہ ہندوستان کے مسلمان بڑے احسان فراموش ہیں۔ کہ جس زمانہ میں انگریزوں نے جان و مال سے ترکوں کی مدد کی تھی۔ اسی کے قریب یعنی ۱۸۵۷ء میں انہوں نے ہندوستان میں انگریزوں کے مقابلہ میں غدر کیا۔ اگر درحقیقت ان کو ترکوں

کے ساتھ ہم دردی ہوتی۔ تو اس بہت بڑے احسان کو جو انگریزوں نے ترکوں کے ساتھ کیا تھا ہرگز فراموش نہ کرتے اور انگریزوں اور انگریزوں کی حکومت کے مقابلہ میں بغاوت نہ کرتے۔

ہم تو اس قول کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے ساتھ کسی کے دل میں بغاوت کرنے کا ارادہ نہیں تھا۔ بلکہ بقول ایک مؤرخ مسٹر ''کے'' کے وہ بغاوت نہیں تھی۔ صرف ایک سیپائی وار تھی اور جو فسادات کہ اس زمانہ میں ہوئے وہ بد عملی ہو جانے کے سبب سے ہوئے۔ نہ اس وجہ سے کہ رعایا کو انگریزوں کے مقابل میں بغاوت کرنی مقصود تھی۔ مگر ہاں اس کا کچھ جواب نہیں ہے کہ اس وقت کیوں نہ ہندوستان کے مسلمانوں نے گورنمنٹ انگلستان اور گورنمنٹ فرانس کا شکریہ ادا نہیں کیا۔

پھر ۱۸۷۶ء میں دوبارہ ترکوں اور روسیوں کے درمیان لڑائی ہوئی۔ جس میں عثمان پاشا غازی کی بہادری کے کارنامے ہندوستان کی ہر ایک گلی اور کوچے میں مشہور تھے۔ مگر بدبختی سے ترکوں کو شکست ہوئی۔

اور ۱۸۷۸ء میں روسی پلنا اور درۂ شبکا کو فتح کرتے ہوئے قسطنطنیہ کی دیواروں تک جا پہنچے اس وقت ترکوں کی سلطنت کے نیست و نابود ہو جانے میں کچھ باقی نہیں رہا تھا۔ مگر گورنمنٹ انگریزی ان کی حمایت کو اٹھی اور اپنے جنگی جہاز قسطنطنیہ کے سمندر میں بھیج دیے اور روس سے کہا کہ بس آگے قدم نہ بڑھائیں اور صرف انگلستان کے بیچ میں پڑنے سے برلن کا عہد نامہ تحریر ہوا اور سلطنت ٹرکی جیسے کہ اس زمانہ میں ہے باقی رہی۔ اگر انگلستان ترکوں کی مدد نہ کرتا تو ترکوں کی سلطنت کا باقی رہنا محال تھا۔

پس اب سوال یہ ہے کہ ایسی ہم دردی کے موقع پر جو انگلستان کی طرف سے ترکوں کی نسبت ظاہر ہوئی۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اس کا شکریہ کیوں نہیں ادا کیا۔

ادھم پاشا نے یونانیوں کی حال کی لڑائی میں اس سے زیادہ بہادری اور دلاوری نہیں دکھائی۔ جس قدر کہ عثمان پاشا نے پلونا میں دکھائی تھی۔ پس کس وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں نے ادھم پاشا کا بہت شکر کیا اور عثمان پاشا کی نسبت کچھ نہیں کیا۔ ہمارے پاس اس کا کچھ جواب نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک جو کچھ اس وقت مسلمانوں نے کیا وہ صرف ان کی خفیف الحرکتی تھی اور ایک کے دیکھا دیکھی اوروں نے بھی ویسا ہی کیا جو انہوں نے کیا تھا۔

جو لوگ اس بات کا خیال کرتے ہیں۔ کہ مسلمانوں نے جو یونان کی فتح پر اس قدر خوشی منائی وہ کسی پولیٹکل امر پر مبنی تھی۔ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور بجز خفیف الحرکتی کے اور کوئی امر نہیں ہے۔ سلطان کو خلیفہ ماننا اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ جس طرح کہ بنی امیہ اور بنی عباس کو خلیفہ کہا جاتا ہے کوئی مسلمان ایسا نہیں ہے جو سلطان ٹرکی کے احکام کو مثل احکام پوپ کے واجب التعمیل سمجھتا ہو یا مثل احکام خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے جانتا ہو۔ پس کسی طرح پر خیال نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کا خوشی منانا اور مبارک بادی کے تار بھیجنا کسی پولیٹکل امر پر مبنی ہو۔ گو کہ ہمارے نزدیک ان کا ایسا کرنا بھی بلا اجازت گورنمنٹ کے جس کے وہ رعیت ہیں ہرگز مناسب نہیں تھا۔

اس وقت سلطان نے تھسلی کو اپنی سلطنت میں شامل کرنے کے معاملہ میں۔ تمام یورپ کی سلطنتوں کی رائے کو نہیں مانا۔ ہم بھی نہیں چاہتے کہ سلطان تھسلی سے اپنا قبضہ اٹھا لے۔ مگر معلوم نہیں کہ اس انکار کا نتیجہ کیا ہو گا اور کون سلطنتیں سلطان کی دوست اور کون سلطنتیں اس کی مخالف ہو جائیں گی۔ یا کوئی متوسط امر سب سلطنتوں کی صلاح سے قرار پائے گا۔ لیکن یہ باتیں پولیٹکل معاملات سے علاقہ رکھتی ہیں۔ ان کو مذہبی لباس پہنانا ہمارے نزدیک بالکل ناواجب ہے کیوں کہ ہر ایک سلطنت اپنی پولیٹکل مصلحت کو قائم رکھنا

چاہتی ہے۔ خواہ وہ مصلحت ترکوں کے مقابلہ میں ہو۔ خواہ روس، جرمنی اور اٹلی کے مقابلہ میں اور کبھی کوئی سلطنت اپنی پولٹیکل مصلحت کو فروگزاشت نہیں کرتی۔ ہاں جو سلطنتیں کہ ضعیف ہیں ان کی پولیٹکل مصلحت یہی ہوتی ہے کہ جو سلطنت قوی ہے اس کی رائے کو تسلیم کریں۔ کیوں کہ اس میں وہ اپنی بھلائی تصور کرتی ہیں اور قومی سلطنت سے مقابلہ کرنا نہیں چاہتیں۔ اس زمانہ میں تمام معرکہ آرائیاں اسی بناپر ہوتی ہیں نہ کسی مذہبی بناپر۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سلطان روم بھی ہندوستان کے مقدسوں کے نزدیک

بحکم حدیث

''من تشبہ بقوم فہو منہم''

کافر نکلے

(تہذیب الاخلاق، جلدے، نمبرا، بابت یکم شوال ۱۲۹۳ھ صفحہ ۴)

اب تو مسلمانوں کا کہیں ٹھکانہ نہیں رہا۔ نئے سلطان عبدالحمید خاں خلداللہ ملکہم بھی ''من تشبہ''

کی لپیٹ میں آ ہی گئے۔ بے چارے مسلمانوں پر کیسی مشکل آن بنی ہے۔ آج عید کا دن ہے۔ مکہ معظّمہ اور مدینہ منورہ کے مقدس منبروں پر کس کا خطبہ پڑھیں؟ کیا سلطان عبدالحمید خاں کا؟ (جس کو خدا بہت سی عیدیں نصیب کرے) وہ تو

"من تشبه بقوم"

کی چھپیٹ میں آ گیا اور نعوذ باللہ کافر ہو گیا۔

مدراس کا شمس الاخبار، مطبوعہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۳ ہجری لکھتا ہے کہ سلطان عبدالحمید خاں کو ۱۸۶۷ء میں ان کے باپ (چچا) پیرس (دارالخلافہ فرانس) میں واسطے دکھلانے نمائش گاہ کے لائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نمائش گاہ نے عبدالحمید خاں کی آنکھیں کھول دیں۔ ان کو کمال شوق فرانس کی زبان سے پیدا ہوا اور انہوں نے وہ زبان سیکھی اور ان کو یورپین قواعد اور لباس بھی نہایت پسند ہوا۔ لہٰذا اس زمانہ سے اور اب تک ان کا ویسا ہی برتاؤ ہے۔ یعنی یورپین پوشاک پہنتے ہیں اور یورپین قاعدوں کا برتاؤ کرتے ہیں ۔۔۔۔۔۔۔۔ اور اشیاء منشی سے ان کو کچھ شوق نہیں (جو ہمارے نزدیک ایک معزز تمغہ مسلمانوں کا ہے) ۔۔۔۔۔۔۔۔ ان کی بی بی بھی ایک ہی ہے جس کے ساتھ یہ عمدگی سے اپنی زندگی بسر کرتے ہیں (جو ہمارے نزدیک ٹھیک ٹھیک سچا مسئلہ ٹھیٹ اسلام کا ہے) کیا دارالاسلام کے شیخ الاسلام بھی کافر ہو گئے ہیں جو کالا بوٹ اور بٹن لگی پتلون اور انگریزی یا فرانسیسی کوٹ اور لال پھندنے دار ٹوپی پہننے والے میز کرسی پر بیٹھنے والے۔ چھری کانٹے سے کھانے والے کو امیر المومنین اور سلطان حرمین شریفین بنایا ہے؟ یا اب مکہ معظّمہ میں بھی کوٹ پتلون اور پھندنے دار لال ٹوپی پہننے والوں کا خطبہ پڑھایا جاتا ہے؟ خدا ہمچنیں کند۔
چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی۔

فاعتبروا یا اولی الابصار !!!

ٹرکی کا شیخ الاسلام

(تہذیب الاخلاق، جلد ہفتم بابت شعبان ۱۲۹۴ھ)

شیخ الاسلام کا عدہ سلطنت ٹرکی میں درحقیقت ایک بہت بڑا معزز عہدہ ہے۔ شیخ الاسلام بہ حیثیت اپنے عہدہ کے اس کونسل خاص کا ممبر بھی ہے جس کا پریسیڈنٹ وزیر اعظم ٹرکی ہوتا ہے اور جس کو مجلس باب العالی کہتے ہیں۔

یہ عہدہ ہمیشہ ایسے شخص کو دیا جاتا ہے جو بہت بڑا عالم اور حنفی مذہب ہو اور مسائل فقہہ حنفی سے بہ خوبی واقفیت رکھتا ہو اس کو کوئی ایسا حق یا اختیار نہیں ہے کہ کوئی جدید حکم مثل حکم شرع کے جاری کر سکے یا ان حکموں میں سے جو شرع میں ہیں کوئی حکم منسوخ یا ترمیم کر سکے بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ جو واقعات پیش آویں ان کی نسبت بتا دے کہ فقہہ حنفی کا حکم کیا ہے یا جن احکام کا اجراء منظور ہو ان کی نسبت بتا دے کہ فقہہ کے مطابق ہیں یا نہیں اگرچہ اس کو پہلے تو بہت زیادہ اختیار تھا مگر اب بھی کسی قدر اختیار رکھتا ہے کہ جن احکام کو خلاف شرع سمجھے ان کے عدم اجراء میں بحث و کوشش کرے۔

ان اسباب سے شیخ الاسلام کو گویا تمام امور کلی و جزوی سلطنت میں ایک گونہ مداخلت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب وزیروں نے سلطان عبدالعزیز یا سلطان مراد کا معزول کرنا مناسب سمجھا تو اس میں شیخ الاسلام کا اتفاق ضرور تھا اور اس سے ایک فتویٰ لیا گیا کہ سلطان

عبدالعزیز یا سلطان مراد لائق بادشاہت نہیں رہا اس کا عزل کرنا احکام شریعت کے موافق درست ہے جب دوسرا بادشاہ اس کی جگہ قائم کیا گیا تو شیخ السلام سے اس کا استحقاف بادشاہت تسلیم کرانا ہوا۔

جو کہ مسلمانوں نے یہ ٹھہرا رکھا ہے کہ عقائد مذہبی اور معاملات دنیوی اور انتظامات ملکی سب کا تقلیداً بموجب فقہہ حنفی کے ہونا چاہیے (جو نا واجب تقلید اصلی باعث ان تمام خرابیوں کا ہے جو سلطنت اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں) اس سبب سے ہر ایک امر متعلق انتظام سلطنت مین شیخ السلام کو مداخلت ہے۔ زمین پر مال گزاری مقرر کرنے۔ ٹیکس یا جزیہ لگانے، تجارتی احکام جاری کرنے، ملکی قانون جاری کرنے، عدالتوں کے تقرر کرنے، عدالتوں کی کارروائی کے ضوابط مقرر کرنے، انفصال حقوق کے اصول میں۔ جنگی معاملات میں، غیر سلطنتوں سے صلح نامہ کرنے میں، فوج کے آراستہ کرنے میں، یہاں تک کہ فوج کی وردی و ہتھیار اور قواعد کے طریقہ میں بھی اس کو مداخلت ہوتی تھی۔

جو کہ مسلمانوں نے یہ ٹھہرا رکھا ہے کہ عقائد مذہبی اور معاملات دنیوی اور انتظامات ملکی سب کا تقلیداً بموجب فقہہ حنفی کے ہونا چآ ہیے (جو نا واجب تقلید اصلی باعث ان تمام خرابیوں کا ہے جو سلطنت اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں) اس سبب سے ہر ایک امر متعلق انتظام سلطنت میں شیخ الاسلام کو مداخلت ہے۔ زمین پر مال گزاری مقرر کرنے۔ ٹیکس یا جزیہ لگانے، تجارتی احکام جاری کرنے، ملکی قانون جاری کرنے، عدالتوں کے تقرر کرنے، عدالتوں کی کارروائی کے ضوابط مقرر کرنے، انفصال حقوق کے اصول میں۔ جنگی معاملات میں، غیر سلطنتوں سے صلح نامہ کرنے میں، فوج کے آراستہ کرنے میں، یہاں تک کہ فوج کی وردی و ہتھیار اور قواعد کے طریقہ میں بھی اس کو مداخلت ہوتی تھی۔

مسلمانوں کا گو وہ کسی ملک کے ہوں یہ خیال نہیں ہے کہ شیخ الاسلام کی روح میں کوئی

ایسی بات ہے جس کا حکم ماننا ضرور ہے جیسے کہ رومن کیتھلک عیسائیوں کا پوپ کی نسبت خیال ہے بلکہ وہ اس کے حکم کو اس خیال سے واجب التعمیل سمجھتے ہیں کہ وہ فقہہ حنفی کا سب سے بڑا عالم تسلیم کیا جاتا ہے اور جو وہ حکم دیتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ بے شک وہ فقہہ وشریعت کے مطابق ہے جس کی پیروی مسلمان مذہباً ضرور سمجھتے ہیں۔

اگلے زمانہ میں جب کہ ترکوں میں جہالت اور ناتہذیبی زیادہ تھی اس وقت تک شیخ الاسلام کو ان تمام باتوں میں پوپ کی مانند بہت بڑا کامل اختیار تھا مگر رفتہ رفتہ بہت سی باتوں میں کم ہوتا گیا اور سلطان محمود کے وقت سے اس کے اختیاروں میں بہت کمی ہوگئی اب تو شیخ الاسلام صرف شیر کی کھال رہ گئے ہیں جو باتیں بطور فتویٰ شریعت لوگوں میں مشہور کرنی ہوتی ہیں جیسے حال میں اشتہار جہاد یا اعلام نامہ عدم زیادتی نسبت عیسائیان مشتہر کیا گیا ہے وہ شیخ الاسلام کی معرفت ہوتا ہے عدالتوں میں ابھی اس کو مداخلت ہے گو پہلے کی نسبت کسی قدر کم ہو۔

ایک زمانہ وہ تھا کہ شیخ الاسلام کا تبدیل کرنا ترکوں کے لیے کچھ آسان کام نہ تھا وہ جھٹ سلطان کے کافر یا عیسائی ہوجانے کا فتویٰ دے دیتا تھا اور لوگوں میں بغاوت پھیلانی شروع کردیتا تھا مگر دیکھو کہ اب کس قدر زمانہ بدل گیا ہے کہ ہم دوشنبہ کی تار برقی سے پاتے ہیں کہ شیخ الاسلام مثل ایک نوکر کے موقوف کردیا گیا اور دوسرا شیخ الاسلام اس کی جگہ مقرر ہو گیا۔ ہمارے یورپین ہم عصر مسلمانی مذہب کے اصولوں سے بخوبی واقفیت نہیں رکھتے ہیں۔ پایونیر لکھتا ہے کہ ''تھوڑا عرصہ ہوا کہ ہم نے اشتہار جہاد کی نسبت مباحثہ کیا تھا یہ اشتہار اس شیخ الاسلام نے مشتہر کیا تھا جو اب اس معزز عہدے سے موقوف ہوگیا ہے اور ہم نے بھروسہ کرکے اس امر کا یقین کرایا تھا کہ برٹش انڈیا کے مسلمانوں کے دلوں پر اس فتویٰ جہاد سے کچھ اثر نہ ہوگا گو ان لوگوں کی ہمدردی ترکوں کے واسطے کیسی ہی کیوں نہ ہو علیٰ ہذا

القیاس شیخ الاسلام کی برطرفی ایک ایسی بات ہے جس کا اثر قسطنطنیہ پر ہو مگر قیصر ہند کی مسلمان رعایا پر شمہ بھر بھی اس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔''

ہم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ الاسلام مسلمانی مذہب کے مطابق کوئی چیز نہیں ہے۔ کوئی شخ خواہ نخواہ اس کا حکم ماننے پر مجبور نہیں ہے جو شخص کہ اس کا حکم نہ مانے اس کے ایمان مین اس کے مذہب میں کسی قسم کا نقصان نہیں آ سکتا نہ کوہی گناہ اس پر ہوتا ہے۔ یہ عہدہ کوئی مذہبی عہدہ نہیں ہے جیسے کہ پوپ کا عہدہ خیال کیا جاتا ہے۔ ہر شخص کو آزادی ہے کہ شیخ الاسلام کے احکام پر غور کرے اگر اس کے نزدیک وہ حکم غلط ہو اس کو رد کر دے۔ ہندوستاں کے مسلمانوں کو قسطنطنیہ کے شیخ الاسلام سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ نہ کوئی اس کا حکم ان پر واجب التعمیل ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت ٹرکی کے مسلمانوں کی حالت سے از روئے احکام مذہب اسلام کے بالکل مختلف ہے ہندوستان کے مسلمان گورنمنٹ انگریزی کی رعایا ہیں اور اس کے امن میں رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے ٹرکی کے مسلمان ایسے نہیں ہیں اور یہی وجہ ہے کہ دونوں کے لیے احکام مذہبی مختلف ہیں۔ شیخ الاسلام کا کوہی حکم ہندوستان کے مسلمانوں سے مذہباً متعلق نہیں ہوسکتا۔ ہندوستان کے مسلمانوں کا مذہباً یہ فرض ہے کہ اپنے بادشاہ کی جس کی وہ رعیت ہیں اور جس کے امن میں مذہبی آزادی سے وہ بسر کرتے ہیں ہمیشہ اس کے تابع رہیں گو وہ ترکوں کے ساتھ کیسی ہی ہمدردی رکھتے ہوں اور گو ٹرکی میں اور خود قسطنطنیہ میں کچھ ہی ہوا کرے۔ فرض کرو کہ اگر خود انگلش گورنمنٹ بجائے روس کے ہوتی اور ترکوں کا ملک بظلم چھین لینا چاہتی اور گو اس بات سے کیسا ہی رنج و غم اور غصہ اور آزردگی ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندوستان میں جہاں ان کو امن اور مذہبی آزادی ہے بجز انگریزی گورنمنٹ کی اطاعت کے اور کچھ چارہ نہیں پس ہم اپنے یوروپین دوستوں کو بتانا چاہتے ہیں کہ ٹرکی میں کچذ ہی انقلاب ہوا کریں اور کچھ ہی احکام جاری ہوا کریں ان کا اثڑ

ہندوستان میں مذہب کی رو سے کچھ نہیں ہوسکتا مگراس میں کچھ شبہ نہیں کہ جوامور خلاف مراد ٹرکی ہوتے ہیں ان سے ہندوستان کے مسلمانوں کوازحد رنج وغم وغصہ ہوتا ہے۔ مخالفان ٹرکی سے ازحد ناراص ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات کہ مسلمان سلطان کوایک مذہبی پیشوا سمجھتے ہیں اوراس لیے اس کی ہمدردی کرتے ہیں ایک لغوومہمل بات ہے بلکہ یہ ہمدردی ایک قدرتی طبعی بات ہے اورتعلیم سے اوراخبارات سے اورسفرکی آسانی سے جواس زمانہ میں حاصل ہے اورجس کے سبب سے سلطنت ٹرکی میں ہندوستان کے مسلمانوں کی آمدو رفت بہت زیادہ ہوگئی ہے اس ہمدردی کو بہت کچھ ترقی ہوگئی ہے۔

ٹرکی کی حالت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

سلطان عبدالعزیز خاں کی تخت سے معزول ہونے کے افسوس میں صرف ہم تنہا نہیں ہیں بلکہ اور بھی بہت سے ارباب دانش اس باب میں ہمارے ہم صفیر ہیں اور اس باب میں ہم سے اتفاق کرتے ہیں کہ بلاشبہ ٹرکی کے کونسلی وزویروں کی یہ حرکت کچھ دانش مندی کی حرکت نہ تھی کہ انہوں نے سلطان عبدالعزیز کو تخت سے اتا دیا۔ خصوصاً شاہ ایران بہت زیادہ اس افسوس میں مبتلا ہیں کہ سلطان عبدالعزیز خاں ایسا لائق بادشاہ اس طرح ضائع کیا گیا۔

ہم نے یہ رائے بطور پیشین گوئی بیان کی تھی کہ سلطان محمد مراد کا تخت ٹرکی پر قرار پکڑنا ذرا دشوار بات ہے۔ چناں چہ ہماری اسی پیشین گوئی کے موافق محمد مراد خاں اب پھر اپنے قدیمی منصب پر چلے گئے اور بجائے ان کے عبدالحمید خاں تخت نشین ہوئے۔ پس ہم وزرائے تخت ٹرکی سے پوچھتے ہیں کہ کیا درحقیقت یہ لڑکوں کا سا کھیل کچھ شوکت سلطنت میں مخل نہیں ہے اور کیا سلطان عبدالعزیز خاں میں اس قدر لیاقت بھی نہ تھی جس قدر کہ سلطان عبدالحمید خاں بہادر میں ہے۔ کیا عبدالعزیز خاں کی انتظامی رائے کو اس قدر قوت نہ تھی جس قدر کہ اب عبدالحمید خاں کی رائے کو قوت ہے۔ کیا سلطان عبدالحمید خاں میں خزانہ کی

حفاظت اور روپیہ کی نگہداشت کا ملکہ اس وقت ایسا ہے جیسا کہ عبدالعزیز خاں میں اتنی مدت کی سلطنت کے بعد بھی نہ ہوا تھا کیا سلطان عبدالعزیز خاں سلطان عبدالحمید خاں کے برابر تجربہ کار نہ تھے اور ان کا رعب سلطنت میں اس قدر نہ تھا جس قدر کہ اب عبدالحمید خاں کا ہے اور اگر وزرائے ٹرکی کو سلطان عبدالحمید خاں کی ذات سے گو اس وقت کچھ نفع نہیں ہے بلکہ آئندہ کچھ امید ہے تو ہم ان کے انصاف سے پوچھتے ہیں کہ تمہارے نزدیک کیا سلطان عبدالعزیز خاں کی حالت آئندہ اصلاح کے لائق نہ رہی تھی اور تم کو ان سے اس قدر فلاح کی بھی امید نہ تھی جس قدر کہ اب عبدالحمید خاں کی حالت سے امید ہے ہم کو بہت افسوس ہے (مگر اب ہمارا افسوس بے سود ہے) کہ تخت ٹرکی سلطان عبدالعزیز خاں کے مرجانے سے بالکل خراب ہو گیا اور معاملات ایسے ضعیف ہو گئے کہ اب ان کو اپنی اصلی حالت پر آنا بہت دشوار کام ہو گیا۔ گو اس وقت ہم سن رہے ہیں کہ ٹرکی کے بہادر سپاہی سرویہ کے مقابلے میں اپنی جان لڑا رہے ہیں اور سرویہ کو نہایت تشویش پیش ہے اور شاہزادہ سرویہ صلح کی فکر میں ہے مگر کیا یہ سب امور اس وقت کچھ اطمینان دلا سکتے ہیں جب تک ٹرکی کے تمام معاملات اور سلطنتوں سے صاف نہ ہو جاویں اور کیا صرف اسی بات سے ٹرکی کو خوش ہونا چاہیے کہ اس نے سرویہ کو عاجز کر دیا ہے۔ ہم کو اندیشہ ہے کہ کہیں ٹرکی کی یہ ملکی لڑائی مذہبی نہ ہو جاوے اور اس جنگ کا نام جہاد نہ ہو جاوے اور اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ جب وہ وقت ہو گا تو ٹرکی کو اس سے زیادہ اندیشہ ہو گا۔

شاہزادہ کارٹسچیکف کا یہ کلمہ کہ جب تک مسلمانوں کا مایۂ افتخار یعنی ٹرکی کی قوت نہ گھٹے گی اس وقت تک مسلمانوں کا زور نہ گھٹے گا اور یوں روم کا گرجا شش میں یہ دعا مانگنا کہ او خدا! دنیا سے مسلمان غارت ہو جاوین اور مذہبی چندہ کا بعض عیسائی قوموں میں پھیلنا ہرگز اس بات کا یقین نہیں دلاتا کہ ٹرکی کا معاملہ صرف سرویہ پر ختم ہو جاوے بلکہ ہماری رائے یہ ہے

کہ سلطان عبدالعزیز خاں اس ہنگامہ کے قلعہ کے واسطے گویا کلید باب تھا اور اس کی موت نے اس ہنگامہ کے قلعہ کو کھول دیا۔ اب اس کا بند کرنا بہت ہی دشوار بات ہے۔ روس کے خالی ارادے اس کو اس بات پر آمادہ نہ کر سکتے تھے کہ وہ ٹرکی سے کچھ بول سکے اور بلا شبہ روس پہلو کو ڈھونڈتا تھا کہ کسی طرح چھیڑ ہو جاوے مگر سلطان عبدالعزیز خاں اپنی لیاقت سے ان تمام پہلوؤں کو دبائے ہوئے تھا۔ اب وہ مر گیا اور اس کو پہلو مل گیا۔ پس گو اس وقت خاص روسی سلطنت نہ لڑتی ہو مگر اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ٹرکی سے روس کی بندوقیں اور روس کی توپیں اور روس کی افسر اور روس کا گولہ بارود ضرور لڑ رہا ہے اور وہ آئندہ اس بات کے لیے آمادہ ہے کہ آئندہ وہ کھلم کھلا مرد میدان بن کر آ ہے اور ٹرکی سے صف آرا ہو جائے۔ ہمارے زمانہ کے عاقل اس بات کو نہیں سمجھتے کہ ابھی سے بہت سے اخبار نویس ٹرکیوں کے ظلم کی شکایتیں کر رہے ہیں اور وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ اب ترکیوں کا ظلم اس لائق نہیں ہے کہ اس کو دیکھا جاوے اور چشم پوشی کی جاوے۔ مسٹر ڈسریلی صاحب بہادر پر اسی سبب سے طعن کی بوچھاڑ ہو رہی ہے کہ وہ اب تک ٹرکی کی جانب داری کیے جاتے ہیں اور ٹرکیوں کے ظلم کی نسبت ہاں میں ہاں نہیں ملاتے۔ پس کیا روس کی جنگ کے واسطے کسی اور حیلہ کی ضرورت ہوگی اور کیا اس کے مطلب کی تمہید کے واسطے کسی اور تیز فقرہ کی ضرورت ہے۔ کیا ٹرکیوں کے ظلم کی شکایت کا بعینہ وہ قصہ نہیں ہے کہ ایک بھیڑیے نے بکری کو کشتی میں دیکھا اور جب اس کے کھانے کے واسطے اور کوئی حیلہ ہاتھ نہ آیا تو اس نے کہا کہ کیوں ناؤ میں خاک اڑاتی ہے۔ بکری نے عرض کیا کہ حضور ناؤ میں خاک کہاں ہے۔ اگر کھانا ہے تو یوں ہی کھا لیجیے۔ روس کی جانب سے سلطان عبدالعزیز خاں پر بدانتظامی کا الزام یوں ہی لگایا گیا اور اب ٹرکی انتظام کی طرف متوجہ ہوئی اور باغیوں کی سرکوبی کی فکر کی تو اس سے کہا جاتا ہے کہ ٹرکی ظلم کرتی ہے۔ اب ایسی حالت میں انصاف کرنا چاہیے کہ ٹرکی کیسے خوف کی حالت مین ہے

اور جب اس کو یہ خوف ہے تو اس کا خاتمہ صرف سرویہ پر کیوں کر ہو سکتا ہے۔

ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اگر ٹرکی کی جنگ مذہبی جنگ ہو جاوے گی تو نہایت اندیشہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں جو سلطنتیں ٹرکی کی طرف دار ہیں وہ طرف دار نہ رہیں گی اور ٹرکی اس تنہائی کی حالت میں صرف ان طالب علموں کے بھروسہ پر کچھ کام نہ کر سکے گی جنھوں نے شیخ الاسلام کے معزول کرنے کے واسطے لاٹھی، پٹیاں اور سوٹے اور پرانی بندوقیں باندھ کر ہنگامہ کر دیا تھا اور ایک شیخ الاسلام کو معزول کر کے فتح یاب ہو گئے تھے۔ اسی طرح ٹرکی کے ان ہنگامہ آرائیوں میں وہ زر چندہ کافی نہ ہوگا جو بطور امداد عام مسلمانوں سے مانگا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ہم اس بات میں لوگوں سے مخالف ہیں کہ عام چندہ کی درخواستیں ٹرکی کی طرف سے مشہور کی جاویں اور اس سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ مسلمان ٹرکی کی مدد نہ کریں نہیں ضرور ہے کہ مسلمان ٹرکی کی مدد کریں مگر بطور خود کریں اور اس مدد کی خواستگاری کے واسطے سلطنت ٹرکی کی استدعا نہ سمجھیں۔ وہ یہ نہ خیال کریں کہ سلطنت ٹرکی ان سے کچھ مانگ رہی ہے اور وہ خود ایسے چندہ کی خواستگار ہے بلکہ یوں سمجھیں کہ ٹرکی نہیں مانگتی مگر خود اس کی مدد کے واسطے تیار ہیں اور ہم خود اپنا فرض ادا کرتے ہیں اور اگر یہ کہا جاوے گا کہ خود ٹرکی مانگ رہی ہے تو سلطنت ٹرکی کا نہایت ضعف ثابت ہوگا اس لیے ہم کو یہ بات ظاہر کرنی ضرور ہے کہ جو استدعا چندہ کے باب میں اب تک کی گئی ہے وہ خاص ٹرکی کی نہیں ہے اور ٹرکی بحمد اللہ اب تک بڑی دھوم دھام سے ملکی لڑائی لڑ رہی ہے۔

ہماری مذکورہ بالا رائے کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ٹرکی نے جو سخت شرطیں صلح کی سرویا سے کرنی چاہی ہیں ان شرطوں کو لارڈ ڈربی صاحب نے پسند نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ٹرکی کو دھمکایا ہے کہ اگر ٹرکی اپنی صلح کی شرطوں کو نرم نہ کرے گی تو ہم ٹرکی کو روس کے حوالہ کر دیں گے۔ وہ ٹرکی کو سمجھ لے گا۔ پس کیا لارڈ ڈربی کی یہ دھمکی ٹرکی کے حق

میں کچھ کم خوف ناک ہے اور ہم یہ نہیں ہتے کہ ٹرکی کی جانب سے جو شرطیں ظاہر کی گئی ہیں وہ سخت اور قابل تسلیم نہیں ہیں اور سرویا باوجود اپنی اس بغاوت کے جو اس نے ٹرکی سے کی ان رعایتوں کا مستحق ہے جو اس کے حق میں کی جاویں گی مگر جب ہم کو ان مشکلات پر نظر ہونی ہے جس میں اس وقت ٹرکی مبتلا ہے تو البتہ لارڈ ڈربی صاحب کی یہ دھمکی بھی کچھ بے جا نہیں معلوم ہوتی اور گو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اگر خدانخواستہ گورنمنٹ انگریزی روم کا ساتھ چھوڑ دے گی تو روم کو کیا مشکلیں پیش آویں گی مگر اس مین شک نہیں ہے کہ ایسے وقت میں لارڈ ڈربی صاحب کا یہ مقولہ کہ ہم اس کو روس کے سپرد کر دیں گے ایک بڑی خاطر شکن بات ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ٹرکی کو بجز اس کے کچھ چارہ نہیں ہوگا کہ وہ لارڈ ڈربی صاحب کے دباؤ کو تسلیم کر لے۔

ٹرکی نے جو شرطیں تجویز کی ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ سرویا مصارف جنگ ادا کرے اور بہ حسب ظاہر یہ شرط بے جا نہیں معلوم ہوتی کیوں کہ جس حالت میں وہی بانی جنگ ہوئے تھے تو اب اس کو مصارف جنگ کے ادا کرنے میں کیوں کر عذر ہو سکتا ہے۔ خصوصاً اس حالت میں کہ سرویہ کوئی مستقل سلطنت نہیں ہے۔ حالاں کہ مصارف جنگ ادا کرنے کی نظیر فرانس اور پرشیا کی جنگ میں ثابت بھی ہو چکی ہے۔ دوسری شرط ٹرکی کی یہ ہے کہ وہ تمام حدود سرویہ میں ریل جاری کرے اور ظاہراً یہ شرط بھی اس لحاظ سے کچھ بے جا نہیں ہے کہ سرویا ٹرکی کا ماتحت ملک ہے۔ سرویا کوئی اجنبی اور علیحدہ سلطنت نہیں ہے جس میں ٹرکی کو کسی نوع کا استحقاق حاصل نہ ہو۔ تیسری شرط شاید یہ ہے کہ سرویا اپنے تمام عمدہ اور مستحکم قلعے ٹرکی کے حوالے کر دے اور چھوٹے چھوٹے قلعے مسمار کرا دے پس شاید ٹرکی کی یہ شرط زیادہ سخت معلوم ہوئی ہوگی اور اسی وجہ سے لارڈ ڈربی نے کہا ہوگا کہ ہم ٹرکی کو روس کے حوالے کر دیں گے مگر ہم نہیں کہہ سکتے کہ ٹرکی اس کا کیا جواب دیتی ہے۔ البتہ بہ حسب ظاہر

ٹرکی کو بہت سی ایسی مصلحتیں درپیش ہیں کہ وہ لارڈ ڈربی صاحب کی رائے کی مخالفت نہیں کرے گی اور اپنی مصلحت کو ہاتھ سے نہ دے گی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ملک یمین

(تہذیب الاخلاق، جلد ہفتم بابت ماہ شعبان ۱۲۹۴ء)

ان دنوں میں تمام دنیا کے مسلمانوں میں روم اور روس کی لڑائی کا چرچا ہے۔ لڑائیاں تو آپس میں بادشاہوں کے ہوا ہی کرتی ہیں اور چرچا بھی ان لڑائیوں کا ہوا ہی کرتا ہے مگر جو رنج وغم مسلمانوں کو ہے وہ روسیوں اور بلگیریا والوں کے ان ظلموں کا ہے جو انہوں نے مسلمانوں پر کیے ہیں۔ سینکڑوں بے گناہ مسلمانوں کو پکڑ کر مار ڈالا اور نہایت بے رحمیوں سے مارا۔ بڈھوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا۔ جن عورتوں کی گود میں شیر خوار بچے تھے ان کو بھی قتل کیا۔ اور ان شیر خوار بچوں کو زندہ ان ہی لاشوں میں ڈال دیا کہ رو رو کر، چلا چلا کر اور جانوروں کے پنجوں سے زخمی ہو کر سسک سسک کر مر گئے۔

یہ واقعات اگر چہ بے حد غم دلانے والے ہیں مگر چنداں رنج میں ڈالنے والے نہیں ہیں۔ کیوں کہ ان سب کا آخری نتیجہ موت تھی۔ پس مرنے سے کیا ڈرنا ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح آ گئی۔ تکلیف اٹھا کر جان گئی یا آسانی سے جان نکل گئی۔ مگر سب سے زیادہ رنج اور غصہ اور غیرت اور کاہش طبع جو مسلمانوں کو ہے وہ روسیوں کی اور بلگیریا والوں کی اس نالائق حرکت سے ہے جو انہوں نے کنواری لڑکیوں، بیاہی عورتوں، بڈھی بیواؤں سے بطور ملک یمین کے کیا۔ مقام پیرا سے جو تار آیا ہے اس میں لکھا ہے کہ ''ہر ایک سمت سے لوگ بھاگ

بھاگ کر ان مقاموں کو آتے ہیں جہاں پناہ ملنے کی توقع ہوتی ہے اور مرد اور عورت بلکہ چھوٹے چھوٹے بچوں کی قتل کی ایسی خبریں اپنے ساتھ لاتے ہیں جن کو سن کر کلیجہ پھٹ جاتا ہے۔ روسی سپاہی مسلمانوں کی جوروؤں اور کنواری لڑکیوں کو پکڑ لیتے ہیں اور ان کو خراب کرتے ہیں۔ اس طرح پر سینکڑوں عورتیں خراب کی گئیں۔''

پس یہ واقعہ سب سے زیادہ مسلمانوں کو رنج دیتا ہے اور تمام دنیا کے لوگ اس پچھلی حرکت کو نہایت وحشیانہ و نالائق حرکت خیال کرتے ہیں۔ اس وحشی انسان پر غور کرنا چاہیے جس نے ایسی عورت کو پکڑ لیا ہو جس کا بیٹا میدان میں مقتول پڑا ہے۔ اور جس کا خصم زخمی تڑپ رہا ہے۔ اور وہ رو رہی ہے اور چلا رہی ہے اور یہ پچھاڑ کر اس کے ساتھ درخت کے نیچے یا اپنے تمبو کے تلے وہ وحشیانہ حرکت کرتا ہے جس کو بیان کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ کافر سے کافر کیوں نہ ہو۔ ہم کو یقین ہے کہ وہ روسیوں اور بلگیر یا والوں کی اس حرکت پر ان کو لعنت و نفرین کرتا ہوگا کیسے سے کیسا ہی مقدس مسلمان ہو وہ بھی ان حرکتوں کو اپنے بارے میں وحشیانہ حرکت سمجھتا ہوگا۔ ہم نے سنا ہے کہ کافروں نے بھی اس امر کو ناپسند کیا ہے اور چند عیسائی سلطنتوں نے ان ظلموں کی بابت روسیوں سے کیفیت طلب کی ہے۔ مگر ہم کو بڑا خوف ہے کہ کہیں ''نور الآفاق'' کے پچھلے پرچے میں جس میں ہمارے شفیق مولوی محمد علی صاحب نے ہمارے رسالہ

تبریة الاسلام عن شین المة و الغلام

کا جواب لکھا ہے اور کہیں ہمارے مخدوم و مکرم مولوی علی بخش خاں صاحب کے رسالے جن میں انہوں نے ایسی حرکات کو مذہب اسلام میں جائز قرار دیا ہے۔ روسیوں کے ہاتھ نہ لگ گئے ہوں اور وہ ان کو اپنی جرأت کی دلیل میں پیش نہ کریں اور جواب دیں کہ یہ باتیں کچھ وحشیانہ پن کی نہیں ہیں جن لوگوں کے ساتھ ہم نے کیا ہے وہ اپنے مذہب

کی رو سے اور اپنے خدا کے حکم کے بموجب دوسرے لوگوں کے ساتھ ایسی حرکتیں کرنی جائز سمجھتے ہیں اور نعوذ باللہ اپنے بزرگوں کی نسبت ان افعال کو منسوب کرتے ہیں۔ پھر ہم ان افعال میں کیوں مجرم ہیں؟ ہاں عورتوں اور بچوں کے قتل کا گناہ ہم پر ہے مگر

تصرف علیٰ ملک الیمین

کی نسبت جواب پوچھنا بجا ہے۔

ہم کو نہایت افسوس اور رنج ہے مسلمانوں کی ایسی جاہلانہ باتوں پر جو اسلام کو ایسی بد باتوں سے داغدار کرتے ہیں اور جو باتیں اسلام میں نہیں ہیں صرف اپنی ہوائے نفسانی سے اس میں داخل کرتے ہین۔ جس ہندوستان کے مسلمان کو ہمارے مسئلہ حریت اساری میں شبہ ہو اس کو جناب مولوی محمد علی صاحب اور جناب مولوی علی بخش خاں صاحب کے رسالوں کو پڑھنا ضرور نہیں ہے وہ سیدھا بلگیریا میں چلا جاوے اور جو زیادتیاں عورتوں اور کنواری لڑکیوں پر ہوتی ہیں ان کو دیکھے اور فیصلہ کرے کہ ایسی حرکتوں کا کسی مذہب میں بھی ہونا جائز ہوسکتا ہے؟ افسوس ہے ان مسلمانوں پر جو ایسی باتیں مذہب اسلام میں جائز بتاتے ہیں اور مذہب اسلام کو بدنام کرتے ہیں اور اس سے بھی زیادہ افسوس ہے مسلمانوں کی اس حالت پر کہ ایسوں کو تو مقدس مسلمان تصور کرتے ہیں اور جو کوئی مذہب اسلام کو ان نجس باتوں سے پاک بتاوے اور ثابت کرے کہ یہ خدا کا حکم نہیں ہے اور نہ مذہب اسلام میں جائز ہے بلکہ مذہب اسلام اس اس عیب سے پاک ہے۔ اس کو کافر و کرسٹان و نیچریہ بتاتے ہیں۔

و سیعلمون من ھو اشد ظلماً و کفراً

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

روس اور ترک

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

اخبار ڈیلی نیوز مطبوعہ ۲۸ نومبر کی تحریر سے جو بے حوالہ اخبار ماسکو گزٹ ہے ہم کو اس بات کے کہنے کی جرأت ہوتی ہے کہ روس اور ترک کے مابین ہنگامہ ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ کیوں کہ کریمیا کے تاتاریوں نے وہ تمام ہتھیار خرید لیے ہیں جو مقام سمسر پور میں فروخت ہوتے تھے اور کوہ قاف کے مسلمانوں کی طبیعتیں بھی بدلی ہوئی ہیں اور گو سر دست وہ کچھ نہیں کہتے بالکل ساکت ہیں مگر ان کا سکوت فتنہ انگیز معلوم ہوتا ہے اور یہاں سے مسلمان برابر ٹرکی کو چلے جاتے ہیں۔

روسیوں کو بھی ان امور کی طرف توجہ ہے اور جا بجا قلعہ بندی اور سامان جنگ فراہم ہو رہا ہے اور تمام آثار لڑائی کے نظر آتے ہیں۔ انگلستان نے بھی ہر طرح اپنا استحکام کر لیا ہے وہ بلا عذر لڑائی پر تیار ہے۔ ترکوں نے بھی بڑی کوشش وسعی کے ساتھ تمام کارخانوں کو حکم دے دیا ہے کہ بڑی تیزی کے ساتھ بجائے پانچ لاکھ روزانہ کارتوس کے بیس لاکھ روزانہ کارتوس تیار کیے جاویں۔ پس اس لحاظ سے اگر ہم یہ بات کہیں کہ ٹرکی اور روس کے باہم لڑائی کا نہایت قوی گمان ہے تو کچھ غلط نہیں ہے۔ بلاشبہ جو ہوا اس وقت چل رہی ہے اور جس قدر روس اور ترک کے دلوں میں بخارات جمع ہو رہے ہیں وہ ضرور موت کے بادل

لاویں گے اور تمام یورپ میں نہایت سخت مصیبت کا مینہ خوں کی دھاروں میں برساویں گے۔ روس کی طبیعت بھی ہرگز ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ اس کی کاوش بغیر زبردستی کے کم ہو جاوے اور وہ ہرگز ایسا رحم دل نہیں ہے کہ خدا کے بندوں کا مفت خون بہانے سے ڈر جاوے یا اپنے بزرگوں کے مرتب کیے ہوئے وصیت نامہ کو یوں ہی کاغذ میں لپٹا ہوا رکھ چھوڑے اور اس پر عمل کرنے سے پست ہمتی ظاہر کرے۔

ترک بھی ہرگز روس کی دھمکیوں کو نہیں مانیں گے اور وہ اپنے سچے دین کے اس مسئلہ پر

فان یکن منکم ماۃ صابرۃ یغلبوا مأتین و ان یکن منکم الف یغلبوا الفین باذن اللہ دلی

یقین کے ساتھ عمل کریں گے اور وہ روس کو ایسا ہی متین جواب دیں گے جیسا کہ روس کا مستحکم ارادہ ہے اور اس میں شبہ نہیں ہے کہ روس بھی بغیر اس برتاؤ کے جو اس کے ساتھ قلعہ سپاسٹپول پر کیا گیا ہرگز اپنے ارادوں سے باز نہ آوے گا۔

یورپ کے سلاطین بھی اپنے برتاؤ سے گویا یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ان کو بھی لڑائی کا دیکھنا منظور ہے شہزادہ بسمارک بھی اپنے کو سب سے علیحدہ بیان کرتا ہے اور ظاہراً کسی کا شریک نہیں ہے مگر ایسے زمانہ میں ایک ایسی بڑی ہولناک جنگ کی نسبت اپنی علیحدگی ظاہر کرنا اور اس کے دفعیہ کی نسبت تدبیر نہ کرنا اس بات کو غلط ثابت کرتا ہے کہ شہزادہ بسمارک علیحدہ رہے بلکہ ضرور شہزادہ موصوف وقت کا منتظر معلوم ہوتا ہے کیوں کہ کسی ایک شخص کو اس بات کا یقین نہیں ہے کہ روس اور ترکی کی جنگ انہیں دو سلطنتوں پر منحصر رہے گی بلکہ یقیناً اس کا کم و بیش اثر تمام یورپ میں پہنچے گا اور آخر کار اس کا نتیجہ نہایت ہی ہولناک ہوگا۔

ہم کو بہت افسوس ہے کہ اس بے جا خون ریزی کو جس کا باعث روس ہے یورپ کے

تمام سلاطین خلاف امن کیوں نہیں سمجھتے اور جو خلل اندازی اس عام امن میں روس کی طرف سے ہو رہی ہے اس کو سلاطین یورپ اس معاہدہ کے خلاف کیوں نہیں خیال کرتے جو عامہ خلائق کی امن کی بابت ہے اور اگر اس موقع پر روس کے اس نقص عہد کو سلاطین یورپ خلاف شان سلطنت نہ سمجھیں گے تو پھر کیوں کر ممکن ہے کہ آئندہ کسی ایسی سلطنت کو جو صرف اپنی بلند حوصلگیاں ظاہر کرنے کے واسطے ایسی ہی خون ریزیاں کرنی چاہے گی کوئی سلطنت روک سکے گی۔

جو اندیشہ کوہ قاف کے مسلمانوں کی برہمی کی نسبت ظاہر کیا گیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور یہ کسی طرح کچھ تعجب انگیز نہیں ہے کیوں کہ جس چیز نے اس وقت عام عیسائیوں کی طبیعتوں کو برہم کر دیا ہے وہی چیز عام مسلمانوں کی طبیعتوں کو افروختہ کر سکتی ہے اور جب کہ ایسا ہوا تو صرف روس اور ترک کی لڑائی نہ ہوگی بلکہ نہایت اندیشہ ناک مذہبی لڑائی دو بڑی قوموں میں ہوگی جو یورپ کے ہی امن میں خلل انداز نہ ہوگی بلکہ اور سلطنتوں پر بھی اس کا اثر ہوگا۔

ہم کو اس وقت گورنمنٹ انگریزی کی تعریف کرنی چاہیے جس نے اب تک اس ہنگامہ قیامت کو روک رکھا ہے اور اگر گورنمنٹ انگریزی ہی اس موقع پر اپنی حکمت عملی پر نظر نہ کرتی تو اب تک یورپ میں خون کے نالے بہہ نکلے ہوتے اور کروڑوں جانیں ضائع ہوگئی ہوتیں۔

انگلستان، روس اور ٹرکی کا معاملہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

جو چٹھی ایک انگلستان افسر مقیم خلیج بیسکا کی جانب سے اخبار ٹائمز مطبوعہ ۱۵ دسمبر میں مشتہر ہوئی ہے اس کے دیکھنے سے گورنمنٹ انگریزی کے فوجی افسروں کی اس رائے کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے جو وہ ٹرکی اور روس کے معاملہ کی نسبت رکھتے ہیں اس کے دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ گورنمنٹ انگریزی کی قومی عزت کی نگہبانی جس قدر ٹرکی کی معاونت سے متصور ہے روس کے ساتھ ہونے میں نہیں ہے اور اسی وجہ سے جو خیالات گلیڈ اسٹون صاحب کا فرقہ ظاہر کر رہا ہے وہ کچھ قابل تعریف نہیں ہیں بلکہ وہ ایک نوع کی خرابی کا سبب ہیں۔ جو جلسے آج کل انگلستان میں ترکوں کے برخلاف ہو رہے ہیں اور وعظ و پند انگلستان کے پادریوں کی جانب مع عوام الناس کی طبیعتوں کے برانگیختہ کرنے میں مساعی ہیں وہ بجز اس کے اور کچھ نہیں جانتے کہ تعصب آمیز خیالات کی اعانت سے عیسائیوں کی طبیعتوں کو ترکوں کی طرف سے برہم کر دیں اور دلوں میں کینہ کے تخم جما دیں اور وہ اس بات کو ہرگز نہیں جانتے کہ ملکی تدابیر کی تقویت کس طریقہ میں ہے اور سلطنت کا انتظام کس تدبیر سے عمدہ قائم رہ سکتا ہے اور بہت زیادہ معین گلیڈ اسٹون صاحب کے فرقہ کا یہی وعظ و پند کی مجلسیں ہیں جن کو اس وقت کے مناسب کام کرنا نہیں آتا۔

لارڈ ڈربی صاحب کے خیالات نہایت مدبرانہ ہیں اوران کے انصاف آمیز طریقہ کوسب پسند کرتے ہیں اورانہیں کے خیالات سے قومی حفاظت کا زیادہ لحاظ معلوم ہوتا ہے۔ وہ بڑی ایمان داری اوررحم دلی کے ساتھ ملکی عزت کوقائم رکھنا چاہتے ہیں اورانگلستان کواس بےعزتی سے بچانا چاہتے ہیں جوانگلستان کودب کرکسی کام کے کرنے میں حاصل ہوگی۔ لارڈ ڈربی صاحب اس امرکوقومی عزت کے برخلاف سمجھتے ہیں کہ انگلستان اپنی قوم کے مخالفوں کوقوت دے کراپنی قوم کوذلیل کرے کیوں کہ وہ خوب جانتے ہیں کہ سرویا کی عیسائی قومیں اپنی وحشت اورسفاکی میں امریکہ کے باشندوں سے کم نہیں ہیں۔ اگران کوموقع ملے تو وہ اسی وقت اپنی وحشت کے آثار کوظاہر کردیں اورکسی کوزندہ نہ چھوڑیں۔ پس کیا لارڈ ڈربی اپنے ایسے مخالفوں کو مدد دینا اوران پررحم کرنا کچھ عقل کے مناسب سمجھیں گے ہرگز نہیں۔ کیوں کہ وہ گلیڈ اسٹون صاحب کی طرح لوگوں کو برانگیختہ کرنے کوگمراہ کرنے سے کچھ کم نہیں سمجھتے اوریہی وجہ ہے کہ گلیڈ اسٹون صاحب اب تک کسی کے نزدیک اپنے قول میں سچے ثابت نہیں ہوئے اورہم اس چٹھی کا ترجمہ چھاپنا چاہتے ہیں جومذکورہ بالا افسر نے چھاپی ہے اورجوہمارے خیالات کی نہایت ممد ہے وہو ہذا۔

''جواخبارات ہمارے پاس انگلستان سے آتے ہیں ان کے دیکھنے سے ہم کومعلوم ہوتا ہے کہ آج کل انگلستان میں طرح طرح کی مجلسیں اس غرض سے جمع ہوئی ہین کہ جو تدبیر مملکت ٹرکی کے معاملہ میں گورنمنٹ انگلستان نے اختیار کی ہے اس سے اپنی ناراضی ظاہر کریں اورہماراحال سنئے کہ ہم آٹھ مہینے سے اپنے جہازوں پر پڑے ہوئے ہیں۔ نہ ہم کورخصت ملتی ہے۔ نہ ہم کوتفریح طبع کے واسطے کہیں جانے کی اجازت ہے اورباوجوداس کے ہم ہرگز کچھ شکایت نہیں کرتے بلکہ ہم ہروقت اس بات پرآمادہ ہیں کہ اگرہماری ملکہ معظّمہ اورہماراملک انصاف کے واسطے نیک سبب پرلڑائی کرنا چاہے تو ہم بھی جان دینے کو

موجود ہیں۔ جو جھنڈا اس وقت ہمارے جہاز پر لہرا رہا ہے وہ آزادی کا حامی ہے اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں اس کے لحاظ سے ان لوگوں کے خیالات جو مشرقی معاملات میں کھلبلی ڈال رہے ہیں بالکل ناواقفیت پر مبنی معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کی مثال بھیڑ بکریوں کے گلہ کی سی ہے گلیڈ اسٹون صاحب اور لو صاحب جو اس گروہ کے رہنما بنے ہوئے ہیں وہ خود ہمیشہ سے اپنے قول میں سچے نہیں ثابت ہوئے اور بجز اس کے کہ وہ شکار پر گھوڑا اچھالیں اور کس کام کے ہیں البتہ لارڈ ڈربی صاحب اور بیکسفیلڈ صاحب بہادر نہایت آزاد اور خود مختار حکمت عملی کے حامی ہیں اور ہم ان کی اس حکمت عملی پر نازاں ہیں اور ہم کو فخر ہے کہ ہم ان کے گروہ میں ہیں اور ہم کو امید ہے کہ ہمارے گروہ کے مخالف چند روز میں دیکھ لیں گے کہ ہمارا گروہ کیسا ذی عزت ثابت ہوگا اور بلاشبہ جہازی سپاہی بدل و جان ان کی اعانت کریں گے۔

گو ہم اس وقت انگلستان میں نہیں ہیں مگر تاہم لوگ انگلستان کے رہنے والے ہیں اور ہم علانیہ کہتے ہیں کہ ہم ان عیسائیوں میں نہیں ہیں کہ ہم سرویا والوں کو اچھا کہیں اور ان کو کوئی عزیز قوم سمجھیں۔ اگر اس وقت ہم سے اور سرویا سے لڑائی ہو تو بلا خوف و خطر لڑنے کو تیار ہیں۔ جو لوگ صرف اخباروں کی گپ بازی پر بھروسہ کر کے باتیں بناتے ہیں ہم بہر کیف ان سے زیادہ جانتے ہیں اور ہم کو اس بات سے بڑی نفرت ہے کہ ہماری ہی قوم سے کچھ لوگ روسیوں کے ساتھ ہو جاویں اور ان کی وجہ سے سرویا والوں کے طرف دار بنیں۔ اگر ہمارے انگلستان کے وہ لوگ جو اس وقت سرویا کی مصیبت زدہ قوموں کو روپیہ پیسہ اور دوا درمان سے مدد کرتے ہیں کچھ سمجھیں تو ان کے حق میں بجائے اس کے یہ بہتر ہے کہ وہ اپنی ہی قوم کے انگلستانیوں کی خبر گیری کریں۔ کیا وہ نہیں جانتے کہ اگر آج سرویا والوں کو موقع ملے تو وہ فوراً جان تلف کرنے اور ایذا پہنچانے کو تیار ہیں اور اگر ان سے ہو سکے تو وہ

ایک شخص کو وں دہ نہ چھوڑیں اور ہم کو یہ خوب معلوم ہے کہ ان کا مذہبی طریقہ یہی ہے اور اس وقت بلاشبہ روس اور سرویا اور بوسینیا سب ہم سے اس بات کے ملتجی ہیں۔ کہ ہم ان کے ساتھ ہو کر ٹرکی سے لڑیں مگر ہم کو کیا ضرورت ہے کہ ہم ایسا کریں۔ کیا ہم کو کبھی ان سے فائدہ پہنچا ہے یا ہم کو ان سے کسی فائدہ کی توقع ہے۔ اگر ہم کو اس وقت ہتھیار اٹھانے کا حکم ہوا اور ٹرکی کا حق بطور ایک خود مختار قوم کے قائم رہے تو ہم فوراً حاضر ہیں۔ آپ ہرگز یہ خیال نہ کریں کہ ہمارے بیڑے کے سپاہی کچھ اس معاملہ میں غافل ہیں۔ نہیں ہم کو وہی جوش ہے جو ایک انگریز کو ہونا چاہیے اور اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ اگر میں ترک ہوتا اور کوئی غیر قوم مجھ پر حملہ کرتی تو میں اپنے ہتھیار ہرگز نہ رکھتا۔ پس اسی طرح اب بھی ہم کو یہ انتظار ہے کہ فوراً لڑائی ہو۔ ہم ضرور اپنے عزیز وزیر لارڈ ڈربی صاحب کو مدد دینے کے واسطے تیار ہیں اور ہم ان کے مخالفوں کو اس بات کے دکھلا دینے کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر روس ٹرکی کو ذرا بھی چھیڑے گا اور کچھ وہ بھی اس قصد کا اثر ظاہر کرے گا تو ہم فوراً ٹرکی کو مدد دیں گے اور روس دیکھے گا کہ ہم کیا کریں گے ہم ان انگلستانیوں میں نہیں ہیں کہ تدبیر ملکی کو تو جانتے نہیں ہیں اور مشرقی معاملات سے تو ان کو خبر نہیں ہے مگر یوں ہی لوگوں کو ترکوں کی دشمنی اور مخالفت پر آمادہ کر رہے ہیں۔"

راقم ایک افسر، روایل میدی، ایچ، ایم ایس، ہو کیولر خلیج بیسکا، ۲۷ اکتوبر ۱۸۷۶ء۔

اس چٹھی کے دیکھنے سے جو تدبیر مملکت انگلستان کی ہے وہ ہر شخص پر ظاہر ہو سکتی ہے اور جو جوش انگلستان کے قومی افسروں کو ہے وہ بے انتہا ہے اور اسی موقع سے یہ بات بھی عام ہو سکتی ہے کہ گلیڈ اسٹون صاحب کے شور و غل کو کچھ روشن دماغ اور ملکی مدبر پسند نہیں کرتے۔ صرف پادری منش پسند کرتے ہیں اور گو یہ بات مسلم ہو کہ گورنمنٹ انگریزی کچھ ترکیوں کو قابل ترجیح سمجھ کر مدد نہیں کرتی مگر اس میں تو شبہ نہیں ہے کہ وہ سرویا والوں سے دل

میں راضی نہیں ہے اور اس کو سرویا سے کچھ فلاح کی امید نہیں ہے۔ پس اگر ترک کی ذاتی مدد مدنظر نہ ہو تو سرویا کی مخالفت کے لحاظ سے تو ضرور ترک قابل امداد سمجھے جاویں گے اور اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ اس لحاظ کے بھی گورنمنٹ انگلستان کا طریقہ ترکیوں کے حق میں مفید ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ترکوں کے یتیموں اور زخمیوں کے لیے چندہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

بمبئی اور کلکتہ اور حیدر آباد اور لاہور اور مدراس کی ان کمیٹیوں نے جو بہ نظر انسانی ہم دردی کے ترکوں کے یتیم اور زخمیوں کے واسطے چندہ جمع کرنے کے لیے قائم ہوئیں اس بات کا شبہ دور کر دیا ہے کہ یہ کمیٹیاں گورنمنٹ انگریزی کے خلاف منشاء ہیں۔ حضور وائسرائے بہادر اور ان کی کونسل نے بھی اس ہم دردی کو ناپسند نہیں کیا۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ یہ چندہ ملکی لڑائی کے واسطے نہیں ہے اور نہ اس سے ٹرکی کی جنگی قوت کا بڑھانا مدنظر ہے اور اگر ایسا خیال کیا جاوے تو وہ اس لیے غلط ہے کہ ٹرکی کے ایک معرکہ میں اس قدر صرف ہوگا کہ تمام ہندوستان کے باشندے برسوں میں اس قدر جمع نہ کر سکیں گے۔ پس بہر کیف اب یہ بات متیقین ہے کہ یہ چندہ صرف مجروحوں اور مصیبت زدہ لوگوں کے واسطے ہے اور کسی طرح وہ قانون سلطنت اور منشاء گورنمنٹ کے خلاف نہیں ہے اور اس قسم کا چندہ اپنی ہم قوموں نے لندن سے سرویا کے مجروحوں کو علانیہ بھیجا ہے اور بہت سے لوگ لندن سرویا کے عیسائی لوگوں کی مرہم پٹی کے واسطے بہ نظرِ رحم دلی خود لے کر گئے ہیں اور ہرگز گورنمنٹ نے اس سے مزاحمت نہیں کی اور نہ اب تک اس کی مزاحمت کے واسطے کوئی حکم جاری ہوا۔ پس کسی گروہ خاص کا کوہی کام کرنا اور اس پر گورنمنٹ کا تعرضی نہ

کرنا بھی ایک قانون ہے جو دوسرے گروہ کے واسطے قابل استدلال ہے۔ جب کلکتہ اور بمبئی وغیرہ کے چس دہ کی کمیٹیوں کو گورنمنٹ نے نہیں روکا تو وہ اور ہندوستان کے باشندوں کے واسطے بلاشبہ بمنزلہ قانونی اجازت کے ہے۔ پس اگر ایسی حالت میں کوئی ایسی عدالت جو خلاف قانون کوئی حکم نافذ نہیں کر سکتی کوئی ایسا حکم نافذ کرے جو عام کارروائی اور گورنمنٹ کی منشاء کے خلاف ہو تو ایسے حکم کو ہم اپنی دانست میں حکم جائز نہین کہہ سکتے اور اس کو حاکم کی خاص رائے کہہ سکتے ہیں تاوقتیکہ اس کے مخالف حکم کی علت ہم کو نہ معلوم ہو جاوے۔ ہم نے سنا ہے کہ ضلع سہارن پور کی سکی عدالت نے اس ضلع کی اس درخواست کو نامنظور کیا ہے جو انہوں نے فراہمی چندہ کے واسطے اجازت حاصل ہونے کی وہاں کی عدالت مجاز میں پیش کی تھی اور یہ بھی ہم نے سنا ہے کہ اس عدالت نے مسلمانوں کی اس درخواست کی نسبت یہ حکم دیا ہے کہ یہ شاید تدبیر فریب کے واسطے کی جاتی ہے ورنہ ٹرکی کو کچھ حاجیت چندہ کی نہیں ہے۔ وہاں ٹرکی کی لڑائی کے واسطے بہت کچھ سامان موجود ہے۔ ہمارے اس ضلع کے معتمد کارسپانڈنٹ نے جو تحریر ہمارے پاس بھیجی ہے اس کے دیکھنے سے ہم کو یہ تمام کیفیت معلوم ہوئی ہے۔

مسلمانوں کے ایک ایسے گروہ کی نسبت فریب اور دغا کا منسوب کرنا جن میں ذی عزت اور بے عزت سب طرح کے لوگ شامل ہیں اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک کہ ان پر یہ الزام کسی طرح ثابت نہ ہو جاوے۔ علاوہ اس سے جب کہ گورنمنٹ۔ اس بارے میں کوئی خاص حکم ممانعت کا جاری نہیں فرمایا تو اس عدالت نے کس بنا پر یہ ممانعت کی۔

اگر یہ خبر صحیح ہے اور جیسا کہ ہمارے کارسپانڈنٹ نے لکھا ہے ویسا ہی ہے تو اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ نہایت افسوس کے لائق ہے اور بڑی حیرت ہے کہ یہ کارروائی کس قسم کی ہے بمبئی کے چندہ کی تو ٹرکی کی جانب سے بعض اخباروں میں رسیدیں بھی چھپ گئی ہیں اور

اضلاع شمال و مغرب کے چندہ میں ہنوز تک اجازت نہیں ملی۔ حیدرآباد کی رعایا کی درخواست کو وہاں کے صاحب ریزیڈنٹ نے بلا تامل منظور کرلیا اور یہاں کی عدالتیں ہنوز اسی خیال میں ہیں کہ یہ فریب ہے۔ کلکتہ کے امراء عالی تبار نے ہزاروں روپیہ جمع کرلیا اور ہورہا ہے۔ پس کیا یہ سب فریبی ہیں؟ اور کیا یہ ان کی دغا بازی ہے؟ ہرگز نہیں۔ کیونکہ اس میں وہ نامور لوگ شریک ہیں جن کی عقل و دیانت پر سب کو اعتماد ہے۔ اگر ان کے نزدیک ٹرکی کے یتیموں کو حاجت نہ ہوتی تو وہ کیوں چندہ جمع کرتے۔ کیا وہ ایسے نادان تھے کہ بلا حاجت کے چندہ جمع کرنے لگتے۔ مولوی عبداللطیف خاں اور جناب سید امیر علی خاں بہادر بہ دل و جان اس باب میں سعی کررہے ہیں پس کیا ان کو ٹرکی کی ضرورت اور عدم ضرورت سے کچھ خبر نہیں ہے۔ ہم کو نہایت تاسف ہے کہ بلا وجہ ایک ایسا حکم دیا گیا ہے جو تعجب کے قابل ہے۔ ہم کو یقین ہے کہ جو ہمدردی اپنے بنی نوع اور اپنے ہم قوم کے واسطے کی جاوے وہ کسی طرح قابل مزاحمت نہیں ہوسکتی۔ ہم کو معلوم نہیں ہے کہ وہاں کے درخواست دینے والوں نے اب کیا تدبیر کی ہے اور اس حکم کا ان پر کیا اثر ہوا ہے۔ اگر ہم کو اس کی اطلاع ہوگی تو ہم اس کو بھی مفصل چھاپیں ہے۔

چندہ یتیمان و بیوگان و زخمیان

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۷ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

ہندوستان کے مسلمان ایک مدت سے اپنے بزرگوں کی عادت وطبیعت و ہمدردی کو بھولے ہوئے تھے۔ اب اس تعلیم و تربیت کے زمانہ اور پُر امن عہد دولت مہد شہنشاہ انڈیا وکٹوریہ نے پھر ان کی طبیعتوں کو اسی اصل فیاضی اور ہمدردی کی طرف مائل کر دیا ہے جو ان کے مشہور بزرگوں کی تھیں۔ اس طبیعت کے تازہ ہونے کا اثر اس چندہ سے ثابت ہوتا ہے جو جنگ روم کے زخمیوں اور یتیموں اور بیواؤں کے لیے ہندوستان میں ہو رہا ہے۔ مدارس، بمبئی، کلکتہ اور اور مقاموں میں چندہ شروع ہوا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگوں کی طبیعتیں چندہ کرنے کو اور ترکوں کے ساتھ ہمدردی کرنے کو آمادہ و تیار ہیں۔ اس چندہ میں چند امور ہیں جن پر غور کرنے سے مسلمانوں کی طبیعتوں کا حال معلوم ہوسکتا ہے۔ سب سے اول بات یہ ہے کہ اس ہمدردی میں شیعہ اور سنی دونوں نہایت اتفاق اور دل سے شریک ہوئے ہیں اور اس معاملہ میں انہوں نے وہی طریقہ برتا ہے جو ہزار آٹھ سو برس پیشتر کے شیعہ و سنی آپس میں برتتے تھے کیوں کہ اس زمانہ میں شیعہ اور سنی مذہب میں ایسی مغائرت وعداوت نہ تھی جیسی کہ حال کے زمانے میں بعض جاہل اور متعصب اشخاص میں ہے۔ اس تمام کارروائی سے ان لوگوں کی رائے کی غلطی علانیہ ثابت ہوگئی جو یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان

کے مسلمانوں کو ترکوں کے ساتھ کچھ ہمدردی نہیں ہے۔ دوسری عمدہ بات اس تمام کارروائی سے یہ ہوئی ہے کہ جو بات چند اشخاص کو پہلے معلوم تھی اب ہندوستان کے ہر فرد کو معلوم ہوگئی ہے کہ گورنمنٹ انگلستان اور حضور شہنشاہ انڈیا وکٹوریہ ہمیشہ سے دوست اور مددگار سلطنت روم کے رہے ہیں اور روسیوں کے صدمہ سے جو نہایت سخت دشمن سلطنت روم کے ہیں گورنمنٹ انگریزی نے ہر موقع پر مدد کی ہے اور اب بھی مددگار ہے اور اس سبب سے ہماری دانست میں ایک عام خیال محبت و خیر خواہی اور احسان مندی گورنمنٹ انگریزی کا ہر ایک مسلمان کے دل میں پھیلا ہے۔ تیسرے ہم اس بات کے معلوم کرنے سے نہایت خوش ہیں کہ جو کمیٹیاں اس باب میں مقرر ہوئی ہیں انہوں نے اپنی کارروائیاں نہایت علانیہ کی ہیں اور گورنمنٹ ہندوستان پر بھی اپنے ارادوں اور مقصدوں کو مخفی نہیں رکھا ہے۔ ہم کو جناب مولوی عبد اللطیف خان بہادر کی یہ تجویز نہایت پسند آئی جو انہوں نے گورنمنٹ سے درخواست کی ہے کہ زر چندہ صاحبان کلکٹر کے خزانہ کے ذریعہ سے صدر کمیٹی میں بھیجا جاوے اور ہم کو یہ بھی امید ہے کہ جناب مولوی صاحب ممدوح ایسی تدبیر فرماویں گے کہ ٹرکی کے خزانہ میں بھی یا اس کمیٹی کی تحویل میں جو ٹرکی میں یتیموں کی مدد اور زخمیوں کی بہتری کے لیے مقرر ہو بذریعہ سرکار انگریزی روپیہ بھیجا جاوے تاکہ تغلب و تصرف کا کسی طرح احتمال نہ رہے اور لوگوں کو طمانیت کامل ہو کہ جس مقصد کے لیے روپیہ دیا گیا ہے درحقیقت وہ اس میں کام آوے گا اور امید ہے کہ جو خط و کتابت اس باب میں گورنمنٹ سے ہو وہ علانیہ ظاہر و مشتہر کی جاوے۔ چوتھی بات جس سے ہم زیادہ خوش ہیں وہ یہ ہے کہ ہر ایک جگہ کی کمیٹی نے اپنی گورنمنٹ کا ادب اور وفاداری اور شکریہ ادا کیا ہے اور درحقیقت ہم کو اپنی گورنمنٹ کا بے انتہا ممنون اور شکر گزار ہونا لازمی ہے کیوں کہ یہ ایسی عمدہ گورنمنٹ کا نتیجہ ہے کہ ہم اپنے مسلمان ترک بھائیوں کی اس قدر دور دراز فاصلہ سے امداد کرنے کو آمادہ

ہیں۔ انصاف کا مقام ہے کہ اگر کسی پرامن گورنمنٹ اور ایسی آزادنہ حکومت جیسی کہ گورنمنٹ انگریزی کی ہے نہ ہوتی تو کیا ہم یہ سب باتیں کرسکتے جو کر رہے ہیں۔

پانچویں بات غور کے قابل یہ ہے کہ اس واقعہ سے جو ترکوں میں پیش آیا اور جس میں روس نے بلا سبب سرویا اور بوسینیا وغیرہ ملکوں میں سازش کر کے بغاوت کروائی اور ہزار ہا مخلوق کا خون بہایا اس سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ روسیوں کو کس قدر دشمنی سلطنت ٹرکی سے اور مسلمانوں سے ہے اور اس باعث سے ہندوستان کے مسلمانوں کے دلوں میں نہایت سخت عداوت اور دشمنی روسیوں سے جمتی جاتی ہے اور اب ان کو روسیوں کا سنٹرل ایشیا میں بھی پھیلنا نہایت ناگوار ہوتا جاتا ہے جس پر وہ اس واقعہ سے پہلے چں داں خیال بھی نہیں کرتے تھے۔ یہ سب حالات اس بات سے آگاہی دیتے ہیں کہ زمانہ کس طرح پر لوگوں کو چلا رہا ہے اور غور کرنے کے لیے غور کرنے والوں کا موقع دیتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ٹیمُز

ازاے گریٹ رفارمر

یعنی

زمانہ ایک بڑا اصلاح کرنے والا ہے

(تہذیب الاخلاق، جلد ششم، بابت یکم رمضان ۱۲۹۲ھ

صفحہ ۱۴۲ تا ۱۴۴)

یہ بات تو سب کو معلوم تھی کہ ترک انگریزی نما لباس پہنتے ہین اور میز و کرسی پر بیٹھ کر چھری کانٹے سے کھاتے ہیں اور سلطان روم یعنی بادشاہ حرمین شریفین جن کا خطبہ مکہ معظّمہ کے منبروں اور مسجد نبوی کے منبر پر روضہ مطہرہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے سامنے پڑھا جاتا ہے، بوٹ و پتلون و ترکش کوٹ و لال پھندنے دار ٹوپی پہنتے ہیں۔ مگر اب نئی بات یہ

معلوم ہوئی ہے۔ کہ جناب شریف مکہ عبداللہ بن عون بھی انگریزی تہذیب کو پسند فرماتے جاتے ہیں۔ پیرس کے ایک اخبار میں چھپا ہے کہ بصرہ کے ایک بہت دولت مند سوداگر جن کا نام علی الرشید ہے۔ ان دنوں پیرس میں تشریف لائے ہیں۔ آتے وقت وہ مکہ معظّمہ میں تشریف لے گئے تھے اور شریف مکہ کے ہاں مہمان رہے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ شریف مکہ کا مکان بالکل یورپ کے اسباب سے سجا ہوا ہے اور شریف مکہ انگریزی طور کا کھانا کھاتے ہیں۔ مگر ابھی اتنی کسر ہے کہ چھری کانٹے سے نہیں کھاتے۔ ایک فرانسیسی باورچی ان کے ہاں نوکر ہے۔ شریف مکہ نے فرانسیسی زبان سیکھ لی ہے اور فرنچ یعنی فرانسیسی زبان بولتے ہیں۔ اب تو قیامت ہوگئی۔ ع

چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

کیا ہمارا تہذیب الاخلاق مکہ میں بھی پڑھا جاتا ہے؟

سلطان زنجبار کو بھی زمانہ کی ہوا لگی ہے۔ انہوں نے بھی فرنچ زبان پڑھنی و سیکھنی شروع کی ہے۔ اپنے ہاں کے بڑے بڑے سرداروں کو تمغے دیے ہیں۔ جن میں سلطان زنجبار کی تصویر بنی ہوئی ہے۔ کیا اب تصویر ناجائز نہیں رہی؟ نہیں میں بھول گیا۔ سلطان زنجبار تو بڑے پکے حنفی ہیں۔ تمغوں میں پوری تصویر نہ ہوگی۔ صرف چہرہ یا نصف قد کی تصویر ہوگی۔ اس لیے کہ حنفیوں کے ہاں کا مسئلہ ہے کہ جان دار کی اس قدر تصویر جس سے زندہ رہنا ممکن نہ ہو بنانی یا رکھنی ناجائز نہیں ہے۔

ایک مصور نے سن کر کہا کہ میں تو پورے قد کی تصویریں بھی ایسی ہی بناتا ہوں۔ کہ اگر اتنی ہی چیزیں انسان میں ہوں جتنی کہ میں بناتا ہوں تو بھی انسان کا زندہ رہنا ممکن نہیں۔ اس نے قسم کھائی اور کہا "میں نہ انسان کا بھیجا بناتا ہوں نہ پھیپھڑا، نہ دل و جگر، نہ معدہ نہ امعاء، نہ خون نہ روح، اور بغیر ان سب چیزوں کے انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ پس

میں بھی حنفی مسئلہ کے بہ موجب کوئی ناجائز کام نہیں کرتا۔‘‘

جب مصور سے کہا گیا۔ کہ قیامت میں خدا کہے گا کہ ’’اب اس میں جان ڈال‘‘ تب وہ حیران ہوا اور کہنے لگا کہ جناب درخت کی بھی تصویر بناؤں یا نہیں۔ تو اس سے کہا گیا کہ درخت کی تصویر منع نہیں۔ تب اس نے کہا کہ جناب اگر قیامت میں خدا کہے گا کہ اب اس کو بڑھا اور پھل پھول لگا۔ تو میں کیا کروں گا۔ اس سے کہا گیا کہ درخت میں قوت نامید پیدا کرنے کو اور پھل پھول لگانے کو خدا نہیں کہنے کا۔ مصور بولا۔ کہ نا صاحب میں نہ مانوں۔ ایسے خدا سے جو کاغذ پر لکیریں کی ہوئی جانور کی تصویر میں جان ڈالنے کو کہے گا۔ کیا لگتا ہے کہ وہ کاغذ پر درخت کی کھچی ہوئی تصویر میں بھی قوت نامید پیدا کرنے اور پھل پھول لگانے کو کہوے۔ یا تو اس مسئلہ ہی میں کچھ غلطی ہے۔ یا مطلقاً تصویر بنانا جان دار کی ہو یا بے جان کی۔ بالکل ممنوع ہے۔

کیا کسی مولوی نے سلطان زنجبار کو فتویٰ دے دیا ہے۔ کہ تمغوں میں نقش تصویر ناجائز نہیں ہے؟

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

(۴)

مضامین متعلق واقعاتِ حاضرہ

دھلی کا دربار اور اس کا خرچ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۰ نومبر ۱۸۷۶ء)

جب ہم اس بات کا خیال کرتے ہیں کہ گورنمنٹ ہندوستان نے تمام محکموں میں تخفیف کا حکم دیا ہے تو ہمارے دل میں یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ آج کل خزانہ میں کمی ہے اور وہ ضرورتیں پیش ئیں جن کو خزانہ اپنی کمی کے سبب سے برداشت نہیں کرسکتا اور ہم یقین کرتے ہیں کہ جو اراکین تخفیف کی رائے دینے والے ہیں وہ بھی اپنی رائے کے واسطے بجز اس کے اور کچھ وجہ نہ ظاہر کریں گے کہ خزانہ کم اور ضرورت زائد تھی۔ اس سبب سے تخفیف کی ضرورت معلوم ہوئی لیکن بحسب ظاہر جو لوگ اس وجہ کو ضعیف خیال کرتے ہیں وہ دربار دہلی کے صرف کو دیکھ کر تخفیف کی اس وجہ کو بالکل ناواجب کہتے ہیں اور وہ بہت حیرت میں ہیں کہ دربار دہلی پچھتر لاکھ روپیہ صرف کرے گا اور گورنمنٹ تیں چار ہی لاکھ کی تخفیف کی خواہاں ہے۔

اگر تخفیف کی ضرورت سے قطع نظر کی جاوے تو بھی ہمارے بعض ہم عصر جو ہندوستان کے خزانہ کا بے دریغ صرف ہونا ناپسند کرتے ہیں اس پچھتر لاکھ روپیہ کے صرف کو بالکل ناواجب کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ملکہ معظّمہ تخت نشین ہوئی تھیں تو اس وقت صرف مبلغ سات لاکھ روپیہ صرف ہوئے تھے (یعنی ستر ہوار پونڈ) اور اب صرف خطاب

شہنشاہی کے قبول کرنے کی خوشی میں پچھتر لاکھ صرف کیا جاتا ہے جو وہ چند سے بھی زیادہ ہو گا اوران کواسی وجہ سے یہ فکر ہے کہ اگر حضور ملکہ معظمّہ شہنشاہی تاج پہننے کی رسم ادا فرماویں گی تو اس عمل درآمد کے لحاظ سے اس وقت بھی ہندوستان سے روپیہ جاوے گا اوراس کی مقدار بھی اس سے کچھ کم نہ ہوگی۔

وہ اس پچھتر لاکھ کے صرف کواس وجہ سے ناپسند کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس صرف کو ہندوستان سے جو تعلق ہے وہ انگلستان سے نہیں ہے۔پس اس صورت میں یہ تمام بار ہندوستان کے خزانہ پر ہوگا جس کے لحاظ سے ان کے نزدیک یہ کہنا کچھ بے جا نہیں ہے کہ اگر آج ہندوستان کا پارلیمنٹ علیحدہ ہوتا جیسا کہ انگلستان کا پارلیمنٹ ہے تو ہرگز پچھتر لاکھ روپیہ کی درخواست اس آسانی سے پیش نہ ہوتی اوراس کی منظوری تو خواب وخیال سے کم نہ ہوتی اوراب چوں کہ انگلستان کی طرح ہندوستان کا پارلیمنٹ اس کے خزانہ کا حامی نہیں ہے اس وجہ سے پچھتر لاکھ روپیہ کی رقم کثیر صرف اس نام سے بجٹ میں شامل ہوگی کہ دہلی کے تماشہ میں صرف کی گئی اور وزیر خزانہ ہند اپنے نقشہ میں اس رقم کو مارچ آئندہ میں لکھیں گے اور اسی وجہ سے خیال کرتے ہیں کہ سرجان اسٹریچی صاحب بہادر کو آئندہ نہایت دقت پیش آوے گی کیوں کہ ان کو تمام محکموں کی فضول خرچی کا اس کفایت شعاری سے مقابلہ کرنا پڑے گا اور جس قدر اس باب میں ان کو دقت ہوگی اس قدر حضور گورنر جنرل بہادر کو نہ ہوگی کیوں کہ وہ کہہ دیں گے کہ یہ تمام صرف ایک بڑی حکمت عملی کے اظہار کے واسطے کیا گیا اوراس کے ذریعہ سے ہندوستان کے تمام شاہزادہ اور رئیس اس لیے بلائے گئے کہ وہ سب ایک دوسرے کے سامنے اپنے شہنشاہ کی تعظیم وتواضع بڑی عاجزی سے بجا لاویں اور یہ کہہ کر حضور گورنر جنرل بہادر بالکل بری ہو جاویں گے۔ حالاں کہ ان کے نزدیک دراصل یہ چنداں مفید نہیں ہے۔مگر ہم اس رائے سے اس وجہ سے اتفاق نہیں

کرتے کہ جو تدبیر مملکت اس زمانہ میں حضور لارڈلٹن صاحب بہادر کو ہندوستان میں کرنی ضرور ہے وہ زیادہ مفید ہندوستان ہی کے حق میں ہے اور جو نازک وقت آج کل ہندوستان کی گورنمنٹ کو پیش ہو رہا ہے اس کا اثر جس قدر ہندوستان کو برداشت کرنا پڑے گا انگلستان کو برداشت نہ کرنا پڑے گا۔ پس اس لحاظ سے بلاشبہ ہندوستان کے گورنر جنرل کو ایک ایسے ہی دربار کی نہایت ضرورت تھی اور اسی وجہ سے ہم اس پچھتر لاکھ روپیہ کی رقم کو صرف دہلی کے تماشہ کی رقم نہیں کہہ سکتے بلکہ اس کو ایک ملکی ضرورت کی رقم کہیں گے جس مین ہندوستان کے خزانہ کو بخل کرنا سراسر تدبیر مملکت کے خلاف ہوگا۔ جو لوگ ہندوستان کے خارجی تعلقات کو خوف ناک خیال کرتے ہیں اور جو بڑے زور وشور سے آج کل یہ رائے دے رہے ہیں کہ ہندوستان کی گورنمنٹ کو ایک ایسے زمانے میں جب کہ یورپ کی حالت دگرگوں ہو رہی ہے اور انگلستان کی گورنمنٹ کو بھی اس عرصہ میں اس بات کی بڑی ضرورت ہے کہ ہندوستان کی حکومت نہایت پرامن باشوکت رہے تو کیا اب لارڈلٹن صاحب کا یہ دربار جو ہندوستان کی گورنمنٹ کی قوت اور اطمینان اور شوکت کو ظاہر کرے گا۔ دہلی کے تماشہ کے نام سے موسوم ہونے کے لائق ہوگا؛ ہمارے نزدیک ہرگز نہ ہوگا۔

ہمارا ایک انگریزی معاصر لکھتا ہے کہ جو رؤسا اور شہزادے اس دربار میں شریک ہوں گے ان کا صرف زبان سے خیر خواہی کا دم بھرنا حکومت کا استقلال ثابت نہ کرے گا مگر ہماری رائے میں یہ خیال چں دوجہ سے قابل التفات نہیں ہے کیوں کہ ہمارے ہم عصر نے اس بات کی کوئی وجہ نہیں لکھی کہ ہندوستانی شہزادوں اور درباریوں کی یہ نیازمندی اور اپنے گورنر جنرل کے حضور میں علی الاعلان جب کہ اپنے اور بیگانہ ملک کے لوگ بھی وہاں حاضر ہوں گے خیر خواہی اور وفاداری کا اقرار کرنا کس وجہ سے صرف زبانی اقرار ہوگا اور کیوں کر اس سے استقلال حکومت ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ اس سے اس بات کا بھی کوئی کافی سبب نہیں

بیان کیا کہ کیوں ان کے نزدیک اس وقت ایسے دربار کی ضرورت نہ تھی۔

گو یہ مسلم ہے کہ جو تخفیف اس وقت عام محکموں میں کی گئی ہے وہ اس صرف کثیر کے منافی معلوم ہوتی ہے مگر جب اس دربار کی قومی ضرورت کو تسلیم کر لیا جاوے اور یہ بھی منجملہ انہیں ضروری اخراجات کے بجٹ میں مندرج ہو جن سے گورنمنٹ کو کچھ چارہ نہیں ہے تو پھر ہماری رائے میں یہ صرف کثیر بجائے اس کے کہ تخفیف کے منافی ہو خود تخفیف کی وجوہ میں داخل ہو جاوے گا اور ہم کو یقین ہے کہ ایسے وقت میں کوئی ایسا شخص جس کو روس کے ارادوں اور سرحدی معاملات پر نظر ہے ہرگز اس دربار کی ضرورت میں کلام نہ کرے گا۔

ہم اس وجہ کو بھی چنداں پسند نہیں کرتے ہیں کہ ملکہ معظّمہ کی تخت نشینی کے زمانہ میں صرف سات لاکھ روپیہ صرف ہوا تھا اب اس قدر کیوں صرف ہوتا ہے کیوں کہ اول ت ہمارے نزدیک ہو زمانہ کی تدبیر مملکت اور ملکی مصلحت یکساں نہیں ہوتی تا کہ ہم اس بات کو تسلیم کریں کہ جب اس قدر صرف ہوا تو اب اس قدر نہ ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ وہ خرچ صرف تخت نشینی کی خوشی میں تھا اور اس جشن میں زمانہ کی خوشی اور تدبیر مملکت دونوں شامل ہیں پس کسی طرح وہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

ہمارا وہی ہم عصر جس کی یہ رائے ہے کہ استقلال حکومت کچھ زبانی اقرار پر منحصر نہیں ہے اپنی رائے کے اخیر میں لکھتا ہے کہ دراصل استقلال حکومت اس بات میں ہے کہ کفایت شعاری اور انتظام اور بیداری مغزی ہو اور ان رئیسوں کا دل ان کو راحت پہنچانے اور ان کے کاموں میں دخیل نہ ہونے سے ہاتھ میں لیا جاوے۔ پس ہم اس کی اس قدر رائے سے بڑی خوشی کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اور اس کی اس منصفانہ اور عاقلانہ تجویز سے اس کو بڑی عزت کے لائق سمجھتے ہیں اور ہم بھی یہ رائے تسلیم کرتے ہیں کہ بلاشبہ رئیسوں بلکہ تمام رعایا کے ساتھ ایسا ہی محبت کا برتاؤ کرنے سے اصلی استقلال حکومت کو حاصل ہو گا اور گورنمنٹ

کی یہی تدبیر سچی وفاداری رعایا کے دل میں پیدا کرے گی۔ مگر اپنے ہم عصر موصوف کی اس رائے کو اس محل پر اس وجہ سے تسلیم نہیں کرتے کہ ہمارے نزدیک یہ دربار کچھ صرف ہندوستانی رؤساء کی گرویدگی کے ہی واسطے نہیں ہے بلکہ اس کی ضرورت خارجی لوگوں پر رعب ڈالنے اوران کو ہندوستان کی رعایا کی فرماں برداری ظاہر کرنے کے واسطے بھی ہے اور دراصل یہ ضرورت تمام ضرورتوں سے قوی ہے۔ پس ہم کسی طرح اس ضرورت کو بغیر ایک ایسے دربار کے پورا ہونا نہیں سمجھتے اوراس کی وجہ سے ضرور ہم شوکت اور قوت کی اعانت سمجھتے ہیں۔ ہاں اگر یہ دربار صرف اس مقصد سے کیا جاتا کہ گورنمنٹ اس کے ذریعہ سے رعایائے ہندوستان کی وفاداری اوراس کی گرویدگی کو زیادہ کرے تو ہم اپنے ہم عصر کی اس بے نظیر رائے کو آب زر سے لکھتے اور ہم اس کو ضرور تسلیم کرتے اور اسی وجہ سے ہم اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگر ہمارے ہم عصر کی یہ رائے اس دربار کی مخالفت میں نہ ہوتی تو ہم اس کے ساتھ نہایت خوشی سے اتفاق کرتے کیوں کہ ہم ہمیشہ یہ خیال کرتے ہیں کہ سچی وفاداری اور دلی خیر خواہی رعایا کے دل میں اسی وقت پیدا ہوسکتی ہے جو گورنمنٹ اس کے دل میں محبت کے ذریعے پیدا کردے اور رعایا کی محبت بغیر اس کے ناممکن ہے کہ اس کو اپنی گورنمنٹ سے بہمہ وجوہ اطمینان ہو اور وہ گورنمنٹ کو اپنا شفیق اور مہربان سمجھ لے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ جو رعایا کسی گورنمنٹ کے جبر سے اوراس کے دباؤ سے اس کی اطاعت وفرماں برداری کا اقرار کرتی ہے وہ ہرگز وفادار نہیں ہوتی اور جو رعایا گورنمنٹ کی محبت اور شفقت اور مہربانی سے اس کی گرویدہ ہوتی ہے وہ ضرور سچی وفادار ہوتی ہے اور یہ گرویدگی اسی وقت ممکن ہے جب کہ گورنمنٹ اس کے کسی معاملہ میں بہ جبر دخیل نہ ہو اوراس کی جان وحفاظت میں نہایت صفائی کا برتاؤ رکھتی ہو۔

ہم نے اسی عرصہ میں جب کہ اس دربار کا اشتہار ہوا تھا اپنی یہ رائے ظاہر کی تھی کہ حتی

الامکان یہ دربار نہایت پرشوکت ہونا چاہیے اور اب بھی ہم اسی رائے پر اعتماد کرتے ہیں کہ ضرور اس دربار میں گورنمنٹ ہندوستان کو اپنی قوت و حکومت کا دبدبہ دکھلانا چاہیے اور اس زمانہ میں ہندوستان کے خزانہ کو ذرا فیاض ہی بننا مناسب ہے اور جو لوگ اس کو صرف کی زیاتی سے خوف دلاویں ان کی رائے کو ہرگز نہیں سننا چاہیے۔ ہم سر جان اسٹریچی صاحب کے واسطے بھی ان وجوہ پر نظر کرنے سے کچھ دقت نہیں سمجھتے۔

رہائی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ یکم دسمبر ۱۸۷۶ء)

اب یہ خبر پختہ ہو گئی ہے کہ حضور ملکہ معظّمہ کے خطاب شہنشاہی قبول کرنے کی خوشی میں بہت سے قیدی ہندوستان جیل خانوں سے چھوڑے جاویں گے جس کی نسبت ہمارا ہم صاحب راقم دہلی گزٹ اپنا یوں یقین ظاہر کرتا ہے کہ شاید ان تعداد فیصدی دس ہو۔ یہ بات بھی نہایت اچھی ہے کہ جو قیدی بلحاظ اپنے چال چلن کے اچھے ثابت ہوں گے وہ رہائی کے مستحق ٹھہریں گے۔ دہلی گزٹ کی رائے ہے کہ اگر ان قیدیوں میں عورتیں زیادہ شامل ہوں جو سوائے قتل عمد کے اور قسم کے جرائم میں ؟؟؟؟؟؟؟؟ ہیں تو نہایت مناسب ہو۔ پس ہم بھی اس رائے سے نہایت اتفاق کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں عورتیں باعتبار اپنی اصلی فطرت کے زیادہ رحم کے قابل ثابت ہوتی ہیں اور بسبب اپنے اصلی خلقت کے جرائم بھی کسی طرح اس تمرد اور بدی پر محمول نہیں ہو ہو سکے جس پر مرد کے جرائم محمول ہوتے ہیں۔ تکلیف و مصائب برداشت کے لحاظ سے بھی ان کا خلقی صنف ان کا سفارشی ہے۔ بلاشبہ یہ رائے نہایت عمدہ ہے کہ اس شاہانہ بخشش میں عورت کو زیادہ بہرہ دیا جاوے اور چوں کہ عورتوں کی تعداد جیل خانوں میں نہایت کم ہو گی اور مردوں کی بہ نسبت وہ کم ماخوذ ہوں گی اس لیے اس فیصدی تعداد میں اگر ان کی وسعت زیادہ کر دی جاوے تو کسی طرح مردوں کے حق میں

ناانصافی نہ ہوگی۔

گورنمنٹ کی اس فیاضی سے ہندوستان میں نہایت خوشی ہوگی اور جو ہندوستان مشرقی سلطنتوں کے قدیمی دستوروں کو دل سے عزیز رکھتے ہیں وہ حد سے زیادہ خوش ہوں گے اور جس طرح ہندوستان کے خواص اپنے بادشاہ کی وقعت وتوقیر اور اس کی فیاضی سے بخوبی آگاہ ہیں اسی طرح عوام بھی یہ بات سمجھ جاویں گے کہ بلاشبہ ہمارا بادشاہ بڑا فیاض ہے جس کی فیاضی کا اثر ہم تک پہنچ گیا ہے گو تربیت یافتہ اور حکیم طبیعت ہندوستانی اس کو نہ پسند کرتے ہوں۔

جو بدظنیاں ہماری گورنمنٹ کی اپنی رعایا کی نسبت ہیں ہو بہ نسبت اس کے نہایت بڑی بڑی ہیں اور اس کا زمانہ تمام مشرقی سلطنتوں کے زمانہ سے بدرجہاں فائق ہے اور اس کے عہد کی خوبیوں کی کچھ انتہا نہیں ہے لیکن ان تمام باریک اور مستحکم فیاضیوں کو صرف تعلیم یافتہ ہی ہندوستانی سمجھ سکتے ہیں۔ جو رعائتیں گورنمنٹ اپنی رعایا کے حقوق کی نسبت فرماتی ہے اور جو انصاف کا طریقہ اس کی عدالتوں میں رائج ہے اور جو خوبیاں اس کے قانون کی ہیں جو امن اس کے عہد میں ہے، جو ترقی تہذیب کی اس کے عہد میں ہے، جو آرام رعایا کو اس کے وقت میں ہے۔ جو تنگی ظالموں کے واسطے اس قانون میں ہے وہ تعلیم یافتہ بخوبی جانتے ہیں اور اس کی قدر کرتے ہیں: مگر ایک عام آدمی جو بازار کا پھرنے والا اور مزدوری کرنے والا ہو وہ اس فیاضی کو سب سے بڑا جانتا ہے کہ بادشاہ نے مجھ کو قید سے رہا کر دیا یا مجھ کو فلاں کام پر خوش ہو کر یہ چیز انعام میں عطا کی۔ پس ضرور تھا کہ حضور ملکہ معظّمہ کے خطاب شہنشاہی قبول کرنے کی خوشی میں وہ شاہانہ فیاضی بھی ظاہر کی جاتی جس سے عوام الناس بھی جانیں کہ ہمارے بادشاہ نے یہ احسان کیا۔

ہم جانتے ہیں کہ اس لحاظ سے بھی یہ طریقہ پسندیدہ ہے کہ ہمارے حضور گورنر جنرل

بہادر یہ دربار ایسے مقام پر بیٹھ کر فرماویں گے جہاں شہنشاہان ہندوستان کا تخت تھا اور اس لیے تالیف قلوب کے واسطے بھی ایک ایسی رسم کا برتنا مناسب تھا جس سے ہندوستانیوں کے دلوں کو مناسبت ہو اور وہ اس سے خوش ہوں غرض کہ بہر کیف اس خوشی میں قیدیوں کی رہائی نہایت عمدہ تدبیر ہے اور ہم خیال کرتے ہیں کہ جو لوگ اس بات کا اندیشہ کرتے تھے کہ قیدی رہا ہو گئے تو ہماری کوٹھیوں کے احاطوں میں چوری کریں گے اور ہمارے مال کی حفاظت میں نقصان ہو گا ان کو اس بات سے اطمینان کر لینا چاہیے کہ نیک چلن چور چھوٹیں گے بد چلن نہیں چھوٹیں گے جو تم کو اندیشہ ہو اور علاوہ اس کے یہ فیصدی دس کہاں تک پھیلیں گے جو اس قدر چوریاں کریں گے۔ شاید ایسے خیال کے لوگوں کو گوارا نہیں ہے کہ کسی پر رحم کیا جاوے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

جیل خانوں کی رپورٹ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۰ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

ہم ہمیشہ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہندوستان میں گورنمنٹ انگریزی ہندوستانیوں کا خوش اقبالی کا نشان ہے اوراس کا قانون اور منشاء قانون انصاف کا حامی اور عقل کے موافق ہے جس کے سبب سے رعایا ان تمام حقوق اور رعایتوں کی مستحق ہوسکتی ہے جو ایک عادل اور منصف گورنمنٹ کی ظل عاطفت میں ہونی چاہئیں لیکن با ایں ہمہ ہم کو کبھی کبھی یہ کہنا پڑتا ہے کہ فلاں شخص کے معاملے میں انصاف نہیں ہوا اور فلاں معاملہ میں ہندوستانیوں کے حق پر نظر نہیں ہوئی لیکن تاہم ہماری یہ رائے کچھ یہ ثابت نہیں کرتی کہ اس بے انصافی کا سبب اصل قانون ہوا ہے بلکہ ہم اس کو ہمیشہ خاص افسروں کی غفلت یا بے پروائی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ اگر وہ افسر احتیاط کریں اور گورنمنٹ کے انصاف کی پوری تعمیل کریں تو ہرگز ہم کو اس شکایت کا موقعہ نہ ملے اور بلاشبہ اس مین ذرا تردد نہیں ہے کہ ان افسروں کی احتیاط اس وقت ظہور میں آسکتی ہے جب کہ حکام بالا دست اپنے ذمہ یہ بات فرض سمجھیں کہ وقتاً فوقتاً ان افسروں کی بے اعتدالیوں پر تنبیہ ومواخذہ کرتے رہیں اور اگر وہ حکام عالی مقام ہی اس میں چشم پوشی کریں گے تو پھر وہ افسر احتیاط کو عمل میں نہیں لاویں گے اور وہ اپنے اختیارات کو محدود نہیں سمجھیں گے اور اس وجہ سے

گورنمنٹ کے اس قانون کی پوری تعمیل نہ ہوگی اور ہندوستانیوں کی زبان شکایت کو کوئی تدبیر نہ روک سکے گی۔

ہمیشہ شکایت کا منشاء عامہ رعایا کی جانب سے یا کوئی حق تلفی ہوتی ہے یا کوئی ایزاو تکلیف ہوتی ہے اور جس حالت میں کہ بعض افسروں کے وہ اختیارات جوان کے عہدہ سے زیادہ ہوں یا قانون کی حد سے باہر ہوں رعایا کو تکلیف پہنچاویں گے تو صرف گورنمنٹ کے قانون کی خوبی اور عمدگی کچھ رعایا کی زبان شکایت کو بند نہ کردے گی۔ ہاں البتہ ایسی حالت میں اصل قانون یا منشاء قانون کی شکایت جائز نہ ہوگی۔ اور ہم یقین کرتے ہیں کہ ایسی شکایت بجز ان عوام الناس کے جو قانون کو نہیں جانتے خواص سے کبھی ظہور میں نہ آوے گی پس ایسی حالت میں حکام بالا دست پر بلا شبہ واجب ہے کہ وہ اپنے ماتحت افسروں کی کارروائیوں کو نظر غور سے دیکھتے رہیں اور اس بات پر نظر رکھیں کہ وہ اپنے حد اختیارات سے باہر نکل کر کام کرنا چاہتے ہیں یا نہیں۔

ہم اس وقت اس رپورٹ کو دیکھ رہے ہیں جو گزشتہ سنہ کی بابت شمالی مغربی جیل خانوں کے متعلق ہے۔ اس رپورٹ میں نہایت ایمان داری اور بڑی سچائی کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے۔ کہ ۱۸۷۴ء میں قیدیوں کی زیادتی کا یہ باعث بھی تھا کہ مجسٹریٹوں نے ان لوگوں کو بھی جیل خانہ دکھلایا جن سے کوئی خاص جرم وقوع میں نہیں آیا تھا بلکہ صرف یہ بات تھی کہ وہ بیچارے اپنی نیک چلنی کی ضمانت نہیں دے سکتے تھے۔ اس کے بعد اسی رپورٹ میں یہ فقرہ مندرج ہے کہ ''سر جارج کوپر صاحب یہ رائے دیتے ہیں کہ یہ اختیار جس وسعت کے ساتھ عمل درآمد میں لایا جاتا ہے اس کا دارومدار زیادہ تر مجسٹریٹ کے ذاتی خیال پر ہے اور یہ وہ اختیار ہے کہ جس کے عمل درآمد پر افسران بالا کو اچھی طرح نظر رکھنا چاہیے۔ کیوں کہ ایک کم عقل اور بے احتیاط حاکم کے ہاتھ میں ایسے اختیار کا ہونا ظلم کا ایک

خطرناک ہتھیار ہے۔'' پس ہم کو دیکھنا چاہیے کہ سرجان کوپر صاحب بہادر کی یہ علاقانہ رائے کہاں تک ہمارے رائے کو تقویت دیتی ہے اور کہاں تک ہمارا یہ خیال صحیح ثابت ہوتا ہے کہ جہاں تک ہندوستان میں ناانصافی کی شکایت ہے وہ بعض تندمزاج اور ناواقف نوعمر حکام کی اس بے اعتدالی پر مبنی ہے جو وہ اپنی حدود اختیار سے زیادہ عمل میں لاتے ہیں اور قانوناً اس کے مجاز نہیں ہوتے۔ دیکھو اگر حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی یہ رائے صحیح ہے (اور بلاشبہ صحیح ہے) کہ قیدیوں کی تعداد کی زیادتی بعض مجسٹریٹوں کی اس کارروائی پر مبنی تھی کہ انہوں نے غیر مجرموں کو جیل خانہ میں بھیج دیا تو شاید ہندوستانیوں کا یہ کہنا کچھ غلط نہ ہوگا کہ جو انصاف گورنمنٹ کے قانون میں ہے وہ اس کی عدالتوں میں نہیں ہے اور جو انصاف و اضعان قوانین کے دل و زبان میں ہے اس کا ظہور ان لوگوں کی کارروائی سے نہیں ہوتا جو اس کے عمل درآمد کے ذمہ دار ہیں۔ ہر ضلع کا مجسٹریٹ اپنے ضلع میں ایک ایسا بادشاہ ہوتا ہے کہ اس کا حکم گورنمٹ کے حکم سے سابق ہوسکتا ہے اور گورنمنٹ کا کوئی حکم بغیر اس کی مداخلت کے نہیں نافذ ہوتا۔ پس اگر ایسے ذی اختیار شخص کو اپنے اختیارات کے عمل درآمد میں حد قانون کی پابندی نہ ہو اور اس کو کسی قسم کی باز پرس کی پروانہ ہو تو اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہوسکتا کہ یہ اختیار ایک بہت بڑے ظلم کا نشانہ ہوگا اور ایسے تیر کے نشانہ کے سامنے رعایا کے جان و مال کی حفاظت کی امید نہایت امر موہوم ہوگی جس کے سبب سے رعایا ہرگز امن و اطمینان کے ساتھ اپنی زندگی بسر نہ کرسکے گی بلکہ ہمیشہ ایک خوف و اندیشہ کی حالت میں زندگی بسر کرے گی۔

کیا ایک شریف رعایا کو اس سے زیادہ کسی بات کا اندیشہ ہوسکتا ہے کہ اس کے ضلع کا حاکم بغیر کسی قانونی جرم کے اس کو جیل خانہ دکھلا سکے اور بغیر کسی قصور کے اس کی آبرو کو خراب کرسکے۔ کیا جس حالت میں ایک ضلع کا مجسٹریٹ کسی شریف آدمی کو صرف اس قصور پر

ماخوذ کر سکے کہ اس نے ہم کو راستہ میں سلام نہیں کیا یا اس نے ہم کو دیکھ کر سواری سے اترنا نہیں چاہا یا اس نے سڑک پر ہماری برابر بگھی چلائی تو کیا ایسے ضلع میں امن ہوسکتا ہے اور رعایا خیال کرسکتی ہے کہ ہمارے حقوق محفوظ ہیں اور ہم ایک نہایت خوش فزا قانون کے باغ میں دم لے رہے ہیں اور کوئی چیز ہمارے سانس کونہیں روکتی۔ ہمارے رائے میں ہرگز نہیں ہوسکتی اور اسی لحاظ سے ہمارے حکام عالی مقام کا فرض ہے کہ وہ ماتحت افسروں کی ایسی حرکتوں کو دیکھتے رہیں۔ ہم اسی وجہ سے مدح کرتے ہیں اس بات کی کہ فلر صاحب کے مقدمہ میں حضور لارڈلٹن صاحب بہادر کی کارروائی نہایت عمدہ اور ایسے ٹھیک وقت پر ہوئی جب کہ اس کی نہایت ضرورت تھی۔ اگر حضور لارڈلٹن صاحب بہادر کی مانند یہ تنبیہہ پہلے سے ہوتی تو اضلاع شمالی کا ایک مجسٹریٹ اپنی عدالت میں ایک ہندوستانی وکیل کے سر پر اس جرم میں جوتیاں نہ رکھواتا کہ وہ عدالت میں اس کمرہ کے اندر جوتا پہنے چلا آیا جس میں صاحب مجسٹریٹ بہادر کی عدالت کا کٹہرہ تھا۔

اس رپورٹ میں ان اختیارات کا بھی ذکر ہے جو صاحبان سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ قیدیوں کی سزا کے متعلق عمل میں لاتے ہیں اور اس کی نسبت یہ بیان کیا گیا ہے کہ صاحبان سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ اس باب میں متفق نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جرم کی نسبت ہر ایک کی رائے مختلف ہے اور اس کی نظیر میں ذکر کیا گیا ہے کہ بعض سپرنٹنڈنٹ قیدیوں کے پاس تمباکو کا نکلنا قتل عمد کی حد سے کچھ ہی کم سمجھتے ہیں اور بعض اس کو نہایت خفیف اور بعض بالکل جرم ہی نہیں سمجھتے اور اس قباحت کے رفع کرنے کے واسطے حضور سر جارج کو پر صاحب بہادر یہ تجویز فرماتے ہیں کہ جرموں کے درجہ مقرر کیے جاویں اور ان کی سزا متعین کردی جاوے صرف اس کا تصفیہ صاحبان سپرنٹنڈنٹ کی رائے پر چھوڑ دیا جاوے۔ پس ہم سر جارج کو پر صاحب کی اس تجویز کو نہایت عمدہ سمجھتے ہیں اور ہم کو امید ہے کہ جو اندھیر بغیر کسی قاعدہ کے

ہوتا ہے وہ ضرور اس تجویز سے کم ہو جاوے گا۔ گو یہ تجویز اس اختیار کو نہ روک سکے گی جو باوجود ضبط قانون کے بھی بعض حکام اپنے ذاتی خیال سے عمل میں لاتے ہیں۔ چناں چہ حضور ممدوح خود ہی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض مجسٹریٹوں نے قیدیوں کے جیل خانہ بھیجنے میں اپنے ذاتی خیال کی پابندی کی۔ پس اسی طرح سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ بھی باوجود حد اختیار کے کسی اپنے ذاتی خیال کا پابند ہوسکتا ہے اور اس کی بات تدبیر ہماری دانست میں کسی جدید قانون کی تجویز سے ایسی ممکن نہیں ہے جس قدر کہ حکام بالا دست کی تنبیہ سے متصور ہے۔

جیل خانہ میں بعض نیک چلن قیدیوں کی سزامیں کبھی کمی کرنے کا قاعدہ مفید بیان کیا گیا ہے اور اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے کہ وہ ضرور مفید ہے اور ایک ایسے شخص کو جو اپنے جرم کے سبب سے جیل خانہ میں آیا ہے نہایت بڑی نیک چلنی کی ترغیب دیتا ہے مگر یہ بات نہایت سچ ہے کہ یہ ترغیب صرف انہیں مجرموں کو ہوسکتی ہے جو اپنے کسی اتفاقیہ جرم سے قید ہوگئے ہیں اور جو مجرم جرم کے عادی ہو گئے ہیں اور جن کو کسی نوع کا پاس عزت نہیں رہا ان کے حق میں یہ تدبیر مفید نہیں ہے۔ پس اس لحاظ سے حضور سرجان اسٹریچی صاحب بہادر کی یہ رائے نہایت عمدہ معلوم ہوتی ہے کہ سزا کی تخفیف یا اور کسی قسم کی رعایت کا طریقہ صرف انہیں قیدیوں کے واسطے مناسب ہے جو ہمیشہ جرم کے عادی نہیں ہیں۔

ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جیل خانوں کے سپرنٹنڈنٹوں کے اختیارات اور آزادی میں خلل ڈالنا نہیں چاہیے کیوں کہ بہ نسبت اور افسروں کے وہ ایک سخت اور خطرناک انتظام کا ذمہ دار ہوتا ہے اور سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ کے زیر حفاظت ایک بڑا بھاری گروہ ان بدمعاشوں کا ہوتا ہے جو تمام ضلع کے بدمعاشوں کے انتخاب ہوتے ہیں اور اب جہاں تک جیل خانوں میں آسائش کے قواعد زیادہ ہوتے جاتے ہیں اور جیل خانہ کے اندر

قیدی آزادی ہوتے جاتے ہیں اور سوائے ایک خاص قسم کے قیدیوں کے بیڑیوں وغیرہ سے خالی رہتے ہیں اسی قدر جیل خانوں میں خطرہ زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ پس اب اگر ایسے گروہ کے محافظ کے اختیارات میں خلل ڈالا جاوے تو بلاشبہ انتظام میں رخنہ ہوگا اور ہمیشہ ایک اندیشہ رہے گا۔ مگر جس طرح ہم اس قدر آزادی کے موید ہیں جو اس انتظام کے واسطے کافی ہو، اسی قدر اس آزادی کے مخالف ہیں جس سے صاحب سپرنٹنڈنٹوں کو قیدیوں کے ساتھ اس قسم کے سلوک کرنے کا اختیار حاصل ہو جاوے جو ایک انسان کیا معنی ایک ذی روح کے بالکل مناسب حال نہ ہو۔ جیل خانہ مجرم کی ہمت اور اس کے جرم کی قوت اور اس کے دلی جوش اور طراری کے کم کرنے کا ذریعہ ہے۔ کچھ مجرم کی روح کے فنا کرنے اور اس کی جسمانی اور روحانی تندرستی کے ضائع کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔ پس جو عمل درآمد قیدیوں کی روح اور ان کی صحت کو فنا کرے وہ ضرور سپرنٹنڈنٹوں کے اختیار سے باہر ہونا چاہیے اور ہمیشہ اس باب میں ان کے اختیارات کی ایک حد ہونی چاہیے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ارباب فہم ہمیشہ قیدیوں کے حق میں اس رعایت کی درخواست کرتے ہیں جو ان کے واسطے کسی طرح مناسب نہیں ہوتی اور اسی طرح بعض ارباب اس ظلم اور شدت کی درخواست کرتے ہیں جو انسان کے واسطے عقلاً جائز نہیں ہے مگر ہم ہمیشہ ان دونوں رایوں کے مخالف رہے ہیں کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ بے جا رعایت کے سبب سے سزا سزا نہیں رہتی اور بے انتہا شدت کے سبب سے سزا ظلم ہو جاتی ہے۔ ہم اس رائے کو نہایت ہی پسند کرتے ہیں کہ قیدی کو بجائے اس کے ایک بار کسی جرم پر تیس بید لگائے جاوین بہت بہتر ہے کہ چار پانچ بار اس کو یہ سزا دی جاوے کیوں ہ تقسیم سزا سے اس کی روح اور جسم پر ناواجب صدمہ نہ پہنچے گا اور ایک سپرنٹنڈنٹ کو اس طریقہ سے چند بار اپنے اختیار کے عمل مین لانے کا موقع ملے گا۔

ہم نہایت خوش ہیں اور نہایت شکر گزار ہیں حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی ان منصفانہ رایوں کے جو حضور ممدوح نے اس رپورٹ میں ظاہر فرمائی ہیں اور ہم کو امید ہے کہ حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر اور حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی وہ توجہ جو انہوں نے ہندوستانیوں کی حالت اور افسروں کے عمل درآمد کی نسبت فرمائی ہے، ہندوستان میں نہایت انصاف پھیلاوے گی اور گورنمنٹ انگریزی کے عادلانہ قانون کی وقعت رعایا میں بٹھلا دے گی اور جس طرح حضور لارڈ لٹن صاحب کی اس کے دل تنبیہ نے ہندوستان کی عام عدالتوں کو فائدہ پہنچایا اسی طرح سر جارج کوپر صحاب بہادر کی یہ منصفانہ تعریض صاحبان مجسٹریٹ اور نیز جیل خانوں کے ان سپرنٹنڈنٹوں کو متنبہ کرے گی جو ایک چلم تمبا کو کو قتل عمد کے قریب قریب سمجھ کر نہایت بے رحمی سے قیدیوں کو سزا دیتے تھے اور جو رحم انسانی ہم دردی کے لحاظ سے ہونا چاہیے اس کو کام میں نہیں لاتے تھے اور اس قسم کی تنبیہیں انصاف کی ترقی میں اس قدر فائدہ بخشیں کی کہ اس قدر چند جدید قانون ہرگز نہ بخشتے کیوں کہ ہماری رائے میں زیادتی قانون ہمیشہ معاملات کی پیچیدگی کو بڑھاتی ہے اور حکام بالا دست کی نگرانی فوراً ایک کام کو اپنے موقع پر پورا کردیتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

عدالت ہائے سرکاری کی تخفیف

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۲ ستمبر ۱۸۷۶ء)

آج کل سرکاری عدالتوں میں تخفیف کی خبر گرم ہونے سے ایک عجیب کھلبلی پڑی ہوئی ہے اور جو شخص ہے اسی فکر میں مبتلا ہے۔ جو لوگ معرض تخفیف میں ہیں ان کو اس بات کا خیال ہے کہ اول تو روزگار ہاتھ سے جاتا ہے دوسرے وہ تمام استحقاق جو مدتوں جان مار کر اور اپنا اچھا وقت سرکاری ملازمت میں گزران کر پیدا کیا تھا ہاتھ سے جاتا ہے اور بہت سوں کو یہ فکر ہے کہ اب آئندہ بوڑھی عمر میں نوکری کے تو لائق نہیں ہیں دیکھیے عمر کس مصیبت میں کٹے گی اور کس ذلت سے زندگی بسر ہوگی اور بہت سے ایسے لوگ جو تخفیف کے دغدغہ سے ایمن ہیں اس فکر میں سرشار ہیں کہ جب تخفیف ہوگی اور ملازم کارکن کم ہو جاویں گے اور کام عدالتوں کا بدستور رہے گا تو بہر کیف انہیں عدالتوں میں انہیں باقی ماندہ ملازموں سے وہ کام پورا کرایا جاوے گا کیوں کہ اس کا سرانجام بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ جو شخص موقوف ہو اس کا کام اوروں پر منقسم ہو جاوے اور یہی باقی ماندہ لوگ اس کے کفیل ہوں۔ پس ایک تو پہلے ہی سے ہم لوگ مر رہے ہیں کہ کام حد سے زیادہ ہے۔ نہایت مشکل اور بڑی بڑی مصیبتوں سے پورا ہوتا ہے۔ صبح سے آتے ہیں شام کو جاتے ہیں۔ نہ کھانے کی خبر ہے نہ پہننے کی خبر ہے۔ بستہ سامنے رکھا ہے دوات قلم سے باتیں ہو رہی ہیں۔ نہ تعطیل کی خبر ہے

نہ رخصت کا خیال۔ نہ چھٹی کا ذکر ہے۔ صرف کام ہی کام یاد ہے اور جب تخفیف شدہ ملازموں کا کام بھی ہمارے سر آ پڑا تو دیکھے کیا ہوتا ہے۔ جرمانوں کے ہی مارے کام تمام ہو جاوے گا اور کام پورا نہ ہوگا۔ یا گورنمنٹ کے نزدیک نالائق ٹھہریں گے یا خود دق ہوکر نوکری چھوڑ دیں گے۔ غرض کہ جو لوگ تخفیف کے لائق ہیں وہ بھی اور جو تخفیف سے بچے ہوئے ہیں وہ بھی دونوں مصیبت میں گرفتار ہیں اور یہ بھی ضرور ہے کہ تخفیف ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ چاندی کا نرخ گھٹ گیا ہے۔ روپیہ کی ضرورتیں پیش ہیں۔ آمدنی بدستور خود ہے پھر تخفیف نہ ہو تو کیا ہو مگر ہم کو حیرانی یہ ہے کہ اس قسم کی تخفیف سے جو سردست گورنمنٹ نے تجویز فرمائی ہیں نتیجہ کیا ہوگ۔ کیا گورنمنٹ کی کچہریوں میں دو چار چپراسیوں اور دو چار پرانے محرروں اور دو چار بستہ برداروں ایک دو دفتروں اور بڑے سے بڑے ایک دو زائد پیش کاروں کی تخفیف سے کوئی ایسا معتدبہ خزانہ جمع ہو جاوے گا جو قابل اعتبار ہو یا اس کے سبب سے کوہی بڑا خرچ موقوف ہو جاوے گا جس کی گورنمنٹ برداشت نہیں کر سکتی۔ یا دس بیس چوکی داروں کے موقوف کرنے سے گورنمنٹ کچھ کام چلا سکتی ہے جو اس پر نظر ہو۔ ہماری دانست میں ایسے لوگوں کی تخفیف سے سوائے واویلا اور فریاد کے پیدا ہونے کے اور کوئی نتیجہ نہیں معلوم ہوتا اور ایسے لوگوں کی تخفیف سے علاوہ فریاد کے انتظام کی ابتری کا بڑا اندیشہ ہے۔ اگر بجائے دس چپراسیوں کے آٹھ تجویز ہوں گے تو سوائے اس کے اور کیا ہوگا کہ دس کا کام آٹھ کو کرنا پڑے گا اور اس کے سبب سے جو کام جلد ہوتا تھا وہ دیر میں ہوگا اگر دس محرروں میں دو کم ہو جاویں گے تو جو کام ایک گھنٹہ میں ہوتا تھا وہ سوا گھنٹہ میں ہوگا۔ اگر پیشی کے اہل کار کم ہو جاویں گے تو اسی قدر حکام کو دقتیں بڑھ جاویں گی اور جس اطمینان سے اس وقت کام چل رہا ہے وہ نہ رہے گا۔ حکام کی محنتیں زیادہ ہو جاویں گی۔ غرض کہ اس وقت سوائے اس کے کہ ایسی تخفیف سے مصیبت زیادہ ہو اور کچھ سود نہیں معلوم ہوتا۔

ہم حیران ہیں کہ گورنمنٹ کی نظر ایسی تخفیف پر کس غرض سے ہے۔ اگر وہ تخفیف ہی کرنا چاہتی ہے تو ایسا کیوں نہیں کرتی کہ جو ضلع قریب قریب ہیں ان میں سے جس ضلع کو چھوٹا خیال کرے اس کو توڑ کر اور بڑے ضلعوں میں شامل کر دے اور اس تدبیر سے لاکھوں روپیہ کی بچت حاصل کرے اور اگر ضلعوں کے توڑنے میں دقت معلوم ہو تو جو لوگ بڑے بڑے تنخواہ دار ہیں ان کی تنخواہوں میں سے ایک معتدبہ حصہ کی تخفیف کر دے تاکہ جو انتظام ہے وہ بجنسہ باقی رہے اور کسی طرح کا ہرج بھی نہ ہو اور تخفیف بھی ہو جائے۔ جو افسر اس وقت دو دو ہزار اور چار چار ہزار تنخواہ پاتے ہیں اگر ان کی تنخواہوں میں سے دو دو سو چار چار سو کی تخفیف ہو جاوے تو دو ہی افسروں کی تنخواہ کی تخفیف سے اس قدر بچت ہوگی کہ پچاس محرروں کی تخفیف سے اس قدر نہ ہوگی اور کام بدستور چلے گا۔

گو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حاکم عدالت اور پیش کار عدالت کا کام کچھ باہم مقابلہ کرنے کے لائق ہے جس کے سبب سے ہم یہ کہہ سکیں کہ پیش کار کام حد سے زیادہ کرتا ہے اور تنخواہ صرف سو سوا سو روپیہ پاتا ہے اور حاکم کام تھوڑا کرتے ہیں اور تنخواہیں زیادہ پاتے ہیں کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ ہرگز ایک حاکم کا کام ایک سررشتہ دار کے کام سے کچھ مناسبت نہیں رکھتا لیکن تاہم ان کی تنخواہوں میں سے دو سو روپیہ کا کم ہو جانا کچھ مخل مطلب نہیں ہو سکتا پس نہایت مناسب ہو کہ ہماری بیدار مغز گورنمنٹ غریبوں کی تخفیف سے باز رہے اور بجائے اس کے مذکورہ بالا دونوں تدبیروں میں سے ایک کو اختیار کرے۔

ہماری گورنمنٹ اس بات پر بھی نظر فرمائے کہ اب پولیس کے سررشتہ کی بدولت کیا صرف ہوتا ہے اور پہلے کیا صرف ہوتا تھا اور انتظام کے لحاظ سے پہلے کیا تھا اور اب کیا ہے۔ پہلے دو دو سو روپیہ کے تھانے دار اور ہزار ہزار پان پان سو کے سپرنٹنڈنٹ کہاں تھے اور اس قدر صرف کی کب ضرورت تھی اور اب تو کچھ ٹھکانا نہیں ہے۔ پس اگر گورنمنٹ تخفیف کی ہی

خواست گار ہے تو پولیس کی طرف کیوں نہیں متوجہ ہوتی اور بڑے بڑے یورپین صاحب کیوں معرض تخفیف میں نہیں آتے۔ خصوصاً اس حالت مین کہ اب پولیس کے انتظام کا انقلاب ہو گیا ہے اور افسران پولیس کی ذمہ داری بہت کم ہوگئی ہے اور ان کا کام بہت کم ہو گیا ہے اور پولیس کی تخفیف سے بھی ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کہ بے چارے کانسٹیبل جو تنخواہ پانچ سات پاتے ہیں اور وقت اور محنت میں سپرنٹنڈنٹ صاحب سے زیادہ مبتلا رہتے ہیں ان کی تخفیف کی جاوے بلکہ تخفیف انہیں کی جاوے جو بے کار بیٹھے ہوئے پنشن پاتے ہیں کیوں کہ کانسٹیبلوں اور محرروں کی تخفیف سے تو کام میں سراسر ہرج ہو جاوے گا اور بجائے چار فضول افسروں کے ایک افسر کی کمی سے کچھ ہرج نہ ہوگا۔

ہماری گورنمنٹ کو معلوم ہے کہ پہلے یہی تھانہ دار اور برقنداز تھے اور رعیت کی حفاظت کا کام بڑی آسانی سے چلتا تھا اور تنخواہیں ان کی بہ نسبت اس زمانے کے نہایت کم تھیں اور اب تنخواہیں اور افسر جس قدر زیادہ ہو گئے ہیں اسی قدر کام میں ابتری زیادہ ہے پس بلاشبہ تخفیف کی گنجائش پولیس کے انتظام میں بہت ہے اور اس قدر بڑی بڑی تنخواہوں کے یورپین افسر کچھ ضرور نہیں ہیں۔ کچھ ان کی تعداد کم ہونی چاہیے اور کچھ تنخواہوں میں کمی ہونی چاہیے۔

سر رشتہ تعمیرات سرکار بھی اور محکموں کی بہ نسبت زیادہ نگرانی کے لائق ہے اور اس کے مصارف کی کمی سے بھی بہت کام نکل سکتا ہے۔ پس اگر بجائے ایسے موقعوں کی تخفیف کے صرف چند چپراسی اور محرروں اور پیش کاروں کی تخفیف کی جاوے تو بڑے افسوس کے لائق بات ہوگی۔

گورنمنٹ سے یہ امر بھی نہایت بعید ہے کہ جب وہ کسی قسم کی تخفیف تجویز کرتی ہے تو پہلے سے یہ تجویز نہیں فرماتی کہ جو لوگ بلا قصور و بلا جرم تخفیف میں آ کر اپنے تمام حقوق

ملازمت سے محروم ہوں گے ان کی حق تلفی کی کیا تلافی ہو گی۔ ہماری دانست میں جو لوگ پوری پنشن کے مستحق ہو چکے ہیں صرف تھوڑی سی کمی باقی ہے تو بلاشبہ ان کو پنشن ملنی چاہیے اور جو لوگ پوری پنشن کے مستحق نہیں ہیں ان کے استحقاق پر نظر کرنے سے ان کو اور سرکاری سر رشتوں میں جو تخفیف سے محفوظ رہے ہیں بھرنا چاہیے تاکہ وہ لوگ بالکل محروم نہ کیے جاویں اور اگر ان کے واسطے کچھ بھی نہ ہو گا تو ہماری گورنمنٹ کیوں کر اس بات کو تجویز فرماوے گی کہ صدہا بندگان خدا ایک بلائے ناگہانی میں آ جاویں گے اور کسی قصور میں ملزم نہ ہوں گے۔ جس بارہ میں ہماری مذکورہ بالا رائے ہے اس کے متعلق مندرجہ ذیل آرٹیکل پڑھنے کے لائے ہے جس کو ہم نور الابصار سے نقل کرتے ہیں:

''سرکار دولت مدار کے خزانہ میں ٹوٹا پڑے تو بڑے تعجب کی بات ہے۔ اگر سمندر سوکھ جائے تو ندی نالوں کی کیا گنتی ہے لیکن جب کہ حقیقت میں یہ حال ہے تو البتہ سرکار کو اس ٹوٹے کی تدابیر کرنی ضرور ہے اور تدبیر اس کی دو طرح سے ہو سکتی ہے۔ یا آمد بڑھے یا خرچ گھٹے۔ آمد کا بڑھنا تو ٹیکس اور مال گزاری وغیرہ سے ہے۔ سو مال گزاری تو اس حد تک پہنچی ہے کہ زمین داروں پر اس کا بڑھانا دشوار ہے بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کہیں سرکار کو گھٹانی پڑے گی اور ٹیکس کی آزمائش انکم ٹیکس سے ہو چکی ہے کہ دو چار سال میں خلقت نے تنگ ہو کر اس قدر شور و غل مچایا جس سے آخر کو وہ ٹیکس موقوف کرنا پڑا۔ اس طرح دروازے آمد کے تو بند ہیں۔ اب رہی تخفیف سو اس کی طرف سرکار فیض آثار نے رجوع کی ہے۔ خبر ہے کہ ہر سر دفتر کے نام بہت تاکیدی حکم اس بات کے جاری ہوئے ہیں کہ جس طرح بنے عملہ کی تخفیف کرو اور جو تم نہ کرو گے تو گورنمنٹ یہ کام اپنے ہاتھ میں لے گی لیکن جہاں تک غور کی جاتی ہے اس تخفیف میں تو کسی طرح سرکار کا پورا پڑنا نظر نہیں آتا الٹی رعیت کی خرابی ہو گی۔ گورنمنٹ کے سیکرٹریٹ اور اکاؤنٹنٹ کے دفتر میں اگر تخفیف ہو تو خود گورنمنٹ کو دقت

پڑے اور نگرانی اور اوپر کی سنبھال میں فرق آئے ممکن ہے کہ گورنمنٹ اس کی نگرانی اور سنبھال کے لیے اسی پر اکتفا کرے کہ کچھ ضروری ضروری کاموں کے لیے تھوڑے اہل کار ارو عملہ رکھ لے یا سب کو کہے کہ سلام کرو اور گھر بیٹھو لیکن اس طرح سے شاید کام چلنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اسی واسطے ان دفتروں میں تخفیف کرنے کا کچھ ذکر نہیں ہے اور ریونیو بورڈ ایک ایسا دفتر ہے کہ اسی پر مال کا مدار ہے اس لیے وہ بھی تخفیف سے محفوظ ہے اب چلو کمشنری سے سو وہاں حاکموں کی تنخواہیں تو تین تین ہزار اور ان کے سررشتہ دار یا ہیڈ کلرک جن سے تمام کام نکلتے ہیں گویا کمشنروں کے ہاتھ پاؤں یہی ہیں ان کی تنخواہیں سو ڈیڑھ سو کے اوسط سے زیادہ نہیں۔''

اب دیکھنا چاہیے کہ پچیس تیس گنا تو ابھی فرق ہے۔ جب تخفیف سے اور زیادہ ہوا تو ادھر ہندوستانیوں کے روزگار میں خلل پڑا کیوں کہ بیش تر یہی ان عہدوں پر مقرر ہیں ادھر رشوت ستانی کی رغبت کے لیے ایک نیا سبب پیدا ہوا اور کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کے دفتروں میں تو ذرا سی تخفیف میں رعیت پر ایک بڑی آفت آن ٹوٹے گی۔ سرکار کے لیے یہ بات بہت غور کرنے کے لائق ہے کہ سوائے کاغذی گھوڑوں کی سواری کے جس سے مراد رپورٹ وغیرہ ہے جو بعد بھگت جانے سب کاموں کے صرف گورنمنٹ کے سمجھانے کے لیے کی جاتی ہے اور جتنی باتیں ہیں عملہ کے ہاتھ سے نکلتی ہیں پانچ روپیہ کے محرر سے سو ڈیڑھ سو روپیہ مہینہ تک کے سررشتہ داران سب کاموں کو پورا کر کے کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کے سامنے رکھ دیتے ہیں تب وہ ان پر حکم چڑھاتے ہیں۔ اگرچہ یہ حاکم کیسے ہی ہوشیار ہوں لیکن ان لوگوں پر اعتبار رکھے بغیر ان کا کام ایک دم بھی نہیں چل سکتا۔ سو ان کی تنخواہوں اور کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کی تنخواہوں میں اتنا فرق ہے کہ کہیں قریب دس گنے کے اور کہیں اس سے بھی بہت زیادہ اور پھر ہر اہل کار کے ذمہ کام اتنا کہ تمام دن پسائی کرے بلکہ رات کو بھی گرہ سے

تیل منگا کے اور گھر کا چراغ جلا کے بیٹھے۔ تب اس سے چھٹکارہ پائے۔ جب ان لوگوں کی تنخواہوں کا وہ حال اور کام کی یہ صورت اعتبار کی وہ حد کہ بدون اس کے جناب صاحب بہادر مدفاضل ہو کر بیٹھ رہیں تو تعجب ہے کہ تخفیف کی صورت میں ان عملہ والوں کو تکلیف دی جائے اور رعیت کے انصاف میں خلل ڈالنے کی رغبت پیدا کی جائے۔ پھر بھی آفریں ہے اس فرقہ ہندوستانی پر کہ باوجود اس کے روکھی سوکھی پر صبر کر کے اپنا کام دیتے ہیں اور اپنی شہنشاہ ملکہ معظّمہ کی بڑھتی دولت کی دعا کرتے رہتے ہیں اور افسوس ہے ان کے حال پر کہ جب سرکار میں ٹوٹا پڑے تو ان بے چاروں کی تھوڑی تنخواہوں سے اس کے پورے کرنے کی فکر کی جائے اسی طرح پولیس میں دیکھو تو اب جناب سرجان اسٹریچی بہادر کے نئے انتظام سے جتنے عہدہ دار اہل یورپ انسپکٹر سے اوپر درجے کے ہیں سب بے کار ہو گئے اور واقع میں پیش تر بدوں ان کے پولیس کا انتظام ایسا ہی رعایا کے نزدیک چلا جاتا تھا جیسا کہ اب ہے لیکن اس پر بھی ان کی تنخواہوں اور ہندوستانی انسپکٹروں کی تنخواہوں میں بڑا فرق ہے اور نیچے اتر کر کانسٹیبلوں تک دیکھا جائے اور صفائی کے چوکی داروں پر نظر کی جائے کہ وہ بھی پولیس میں داخل ہیں تو زمین آسمان کا فرق ہے۔ جس پر ان ادنیٰ ادنیٰ اہل کاروں کو رعایا کی نسبت وہ اختیار رہے کہ اچھے اچھے بھلے مانس ذی عزت ان سے ڈرتے ہیں۔ اب اگر ان کی تنخواہوں میں خدانخواستہ تخفیف ہو تو اور بھی قیامت مچے۔ پہلے تو خود ان کے ہی بال بچوں پر ان بنے۔ پیچھے رعیت کو ان کے ہاتھ سے مشکل پڑے اور جو ان کی تعداد کم کی جائے تو رعیت کے انتظام میں اسی قدر خلل پڑے۔ کیا عجب ہے کہ وہی کانسٹیبل جو بے روزگار ہو کر گھر بیٹھیں کوئی معاش کا ذریعہ نہ دیکھ کر چوری کو آسان وسلیہ پیٹ بھرنے کا سمجھیں۔ مختصر یہ کہ بہ ظاہر ہندوستانی عملوں میں تو ایسے بیان سے کسی طرح گنجائش تخفیف کی نظر نہیں اتی۔ البتہ بڑے بڑے عہدہ داروں میں تخفیف تنخواہ اور تخفیف عہدہ کی بہت گنجائش ہے۔ اسی طرح

عدالت میں بھی اگر ہائی کورٹ کا ایک حاکم بھی کم کر دیا جائے تو سینکڑوں کی تخفیف سے زیادہ کی تخفیف ہو جائے اور ججوں کی تنخواہ کے کم ہو جانے سے بھی کسی طرح کا نقصان عدالت میں نہ ہو بلکہ یہ سررشتہ تو اسی لائق ہے کہ بالکل نیا بندوبست کیا جائے۔ ان صیغوں کے سوا ایک صیغہ تعمیرات سرکاری ہے اس میں بھی تخفیف کی بہت گنجائش ہے اگرچہ اس کی نسبت گورنمنٹ ہند نے اتنا لکھا ہے کہ اس کا سررشتہ زائد موقوف ہو لیکن ظاہرا اس میں اور بھی بہت کچھ تخفیف ہو سکتی ہے۔ بہرکیف محض ہندوستانی عملوں کی تخفیف سے پورا پڑنا دشوار ہے اور یہ بات مصلحت سے بھی بعید ہے خاص ایسے وقت میں کہ ادھر تو ولایت کے حکام ہندوستانیوں کو بڑے بڑے عہدوں کے دینے کی تجویز کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس سلوک سے ہندوستانیوں کے دلوں کو خوش کریں اور ادھر یہ تخفیف شروع ہو۔ دس پانچ کو بڑے بڑے عہدے دے کر خوش کرنا اور ہزاروں کو تخفیف کی بلا میں ڈالنا اور اس تخفیف سے جو اور خراب نتیجے پیدا ہوں گے ان کو گوارا رکھنا اور پھر یہ امید کرنا کہ ہندوستان کے لوگ دل سے خوش ہوں گے ہم کو اپنی سرکار عاقل اور عاقبت اندیش رحم دل کی دانائی کی تدبیروں کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ خصوص ایسے وقت میں کہ ملکہ معظّمہ نے اپنی ہندوستان رعایا کو خیر خواہ اور دلی تابعدار سمجھ کر اس کو زیادہ راضی اور خوش کرنے کے لیے یہ عنایت کی کہ اپنے واسطے ہندوستان کی شہنشاہی کا خطاب لیا۔ بالفرض اگر ایسا ہی ٹوٹا پڑا ہے اور ہندوستانیوں کی تخفیف سے ہی اس کا پورا پڑتا ہے تو پھر برس دو برس بعد دیکھ لیا ہوتا۔ اس وقت تو بجائے اس خوشی کے اس تخفیف کا غم دینا نہ چاہیے اور جن کی تخفیف ہو ان کے متوسلوں اور نوکر چاکروں پر بے روزگاری کی بلا نہ ڈالنی چاہیے۔ سوچنے کی بات ہے کہ نواب وائسرائے بہادر دہلی کے دربار کا اشتہار کس شوق سے دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس خطاب کی خوشی کو رعیت طرح طرح کے جشن اور خوشی کے سامان سے ظاہر کرے اگر ان ہی دنوں میں یہ تخفیف جاری ہوئی

تو تمام سرکاری دفتروں میں اس خوشی کے بدلے اس غم کا رونا پڑے گا۔ یہ نحوست ہم ہندوستانیوں کی ہے کہ اگر ایک پھول ہاتھ آئے تو اس کے ساتھ کانٹا بھی لگا ہوتا ہے اور جو ایک پیالہ شربت کا ملے تو اس میں کچھ زہر بھی گھلا ہوتا ہے۔ لو دیکھو کیا تو وقت اس خوشی کا کہ ملکہ معظّمہ ہندوستان کی شہنشاہی کا خطاب لیں اور کیا یہ آفت تخفیف کی کہ ہزاروں کے دلوں کو رنج پیدا ہو۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

قاتل تحصیل دار فتح آباد

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۶ء)

صاحب راقم آگرہ اخبار رقم طراز ہیں کہ مولوی عبدالحفیظ تحصیل دار فتح آباد کے قاتل کو ہائی کورٹ سے پانچ برس کی قید کی سزا ہوئی کیوں کہ صاحب جج آگرہ نے اس کے لیے سفارش کی تھی کہ اشتعال طبع کی جہت سے یہ فعل اس سے سرزد ہوا۔ ہمارے نزدیک یہ رائے صاحب جج کی صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ قانون اشتعال طبع کے واسطے شرافت شرط ہے۔ ایک کمینہ آدمی کے واسطے اشتعال طبع سزاوار نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اشتعال طبع کے واسطے فوراً اس فعل کا کر بیٹھنا لازم ہے اور اس موقع پر ایسا نہیں ہوا کیوں کہ قاتل خود اپنے اظہار میں بیان کرتا ہے کہ دو مہینے سے میں ان کے مارنے کی فکر میں تھا۔ پس یہ اشتعال طبع کہاں رہا؟ یہ تو ایک صریح خباثت اور آقاکشی تھی جس کے عوض میں وہ ضرور سزا قصاص کے لائق تھا اور اگر یہ قابل سزا نہ تھا تو ریڈ صاحب کا قاتل کیوں اشتعال طبع کی وجہ سے سزا سے بری نہ ہوا۔ حالاں کہ صاحبِ موصوف بھی بدزبانی اور دشنام دہی اور نوکروں کے زدوکوب میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور جس وجہ سے وہ قتل ہوئے وہ بھی یہی تھی۔ مگر ہمارے نزدیک اس وقت مناسب یہی تھا کہ ہائی کورٹ ایک ہندوستانی قاتل کو بھی جرم قتل سے بری فرما کر اس بات کو ثابت کر دیتی کہ کچھ عدالت ہائے انگریزی کے نزدیک یورپین قاتل ہی قتل کے جرم

سے بری نہیں ہو جاتے بلکہ ہندوستانی قاتل بھی بعض اوقات اس جرم سے بری کر دیے جاتے ہیں اور اس ثبوت کے بعد ہائی کورٹ حضور گورنر جنرل بہادر کی اس تنبیہہ کو ہلکا کر دے گی جو انہوں نے ملر صاحب کے مقدمہ میں اس بناء پر فرمائی کہ ہندوستانیوں کی جان کے مقدمہ میں کچھ احتیاط نہیں کی گئی۔

ہمارے نزدیک بلاشبہ یہ قانون اشتعال طبع ضرور کسی حد کے ساتھ محدود ہونا چاہیے ورنہ ہم بہت اندیشہ کرتے ہیں کہ اس کے سبب سے جرم قتل کی نہایت کثرت ہو جاوے گی اور ہمارا ہرگز یہ منشاء نہیں ہے کہ ہم خاص یورپین لوگوں کے واسطے اس بندوبست کو چاہتے ہیں بلکہ ہم ہمیشہ جان کے معاملہ کو نہایت نازک اور ازبس اہم خیال کرتے ہیں اور ہم کو ہمیشہ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ قانونی حیلہ سے قاتل کا صاف رہا ہو جانا ضرور جرم قتل کو ویادہ کرے گا اور ہم یقین کرتے ہیں کہ کوئی جرم قتل ایسا ثابت نہ ہوگا جس میں قانونی حمایت سے اشتعال طبع ثابت نہ ہو جاوے اور اگر قاتلوں کو یہ معلوم ہو جاوے گا کہ اشتعال طبع کے حیلہ سے قتل بھی کر سکتے ہیں اور جان بھی بچا سکتے ہیں تو ان کو کسی موقع پر اشتعال طبع کی صورت بنا لینا دشوار نہ ہوگا۔ دیکھو اگر کوئی شخص کسی کے قتل کا مصمم قصد کر لے اگر قتل سے پہلے وہ مقتول کے ساتھ کوہی ایسا معاملہ یا حرکت کرے جس کے مقابلہ مین مقتول کی کوئی حرکت اس کے اشتعال طبع کا باعث بن جاوے اور وہ اس حیلہ سے فوراً اس کو ہلاک کرے پس اب ایسی صورت میں قانون اشتعال طبع ایسی مضرت ناک چیز ہوگا جس کی کچھ حد نہ ہوگی۔

ہمارے نزدیک اشتعال طبع کے اول تو معنی ہی نہایت وسیع ہیں اور ان کی وسعت کے سبب سے قانون قصاص جو سراپا عدل پر مبنی ہے بالکل ضعیف ہوا جاتا ہے دوسرے ہم کو اس میں بھی نہایت کلام ہے کہ قانون اشتعال طبع میں شرافت کی قید کیوں لگائی گئی ہے اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اشتعال طبع کے مستحق شریف ہی قرار دیے گئے ہیں۔ اگر یہ قانون

اشتعال طبع قابل لحاظ ہے تو ضرور وہ ہر ایسے شخص کے لیے قابل لحاظ ہے جس میں اشتعالی طبع کے معنی متحقق ہوں اور اگر وہ انصاف میں مخل ہے تو یک لخت ہر ایک کے واسطے محدود ہونا چاہیے اور گو بظاہر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ رگ حمیت وغیرت شرفاء میں ہوتی ہے کمینہ شخص میں یہ غیرت نہیں ہوتی مگر ہمارے نزدیک شاید یہ خیال صحیح نہیں ہے اور ہم اس امر کو ہمیشہ طبائع مختلفہ کے اختلاف پر محمول کرتے ہیں۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات شرفاء میں اشتعال طبع کا بالکل مادہ نہیں ہوتا اور کبھی کسی بات پر افروختہ نہیں ہوتے اور بعض اوقات کمینہ لوگ اپنی معمولی اور رسمی عزتوں کا پاس کرتے ہیں اور ان میں اشتعال طبع کا مادہ ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر اوقات کمینہ آدمی زیادہ کاوش کی طبیعتیں رکھتے ہیں اور اس وجہ سے وہ ایک قومی خیالات کے پابند ہو کر اشتعال طبع کے مادہ سے خالی نہیں ہوتے۔ پس اس خیال کو خاص شرفاء کے واسطے تجویز کرنا اور کمینہ کو علی العموم مستثنیٰ کر لینا شاید صحیح نہ ہو بلکہ گالی اور زدوکوب پر ہمیشہ کمینہ آدمی دل میں کینہ پیدا کرتا ہے اور بسبب اپنے جہل کے وہی زیادہ اپنے انجام سے غافل ہو جاتا ہے اور بے باکانہ حرکت کے ساتھ وہی زیادہ آمادہ قتل ہو جاتا ہے پس اس کی نسبت بالکل اشتعال طبع کا خیال نہ کرنا کچھ ٹھیک معلوم نہیں ہوتا۔ علاوہ اس سے غیرت کی کیفیت ہر قوم میں مختلف ہے۔ وہ امور جو شرفاء کے نزدیک موجب غیرت ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ کمینہ کے نزدیک وہ موجب غیرت نہیں ہوتے مگر کمینہ کے نزدیک بھی اپنے حسب حال ایک خاص غیرت اور ایک خاص قسم کی عزت ہوتی ہے اور وہ اسی لحاظ سے اشتعال طبع میں مبتلا ہوتا ہے۔ پس یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اس کے واسطے اشتعال طبع نہ ہو۔

ظاہراً ہماری یہ بحث ہمارے مضمون کی ابتداء کی مخالف ہے کیوں کہ ابتداء مضمون اس بات کو مقتضی ہے کہ تحصیل دار فتح آباد کا ملازم اشتعال طبع کے حیلہ سے سزا سے بری نہ ہو کیوں کہ وہ کمینہ ہونے کی وجہ سے اس قانون سے مستثنیٰ ہے اور آخر مضمون میں یہ بات

ظاہر کی گئی ہے کہ اشتعال طبع کمینہ کو بھی ہونا چاہیے لیکن جب کہ یہ خیال کیا جاوے کہ ہم دراصل قانون اشتعال طبع کو ہی اندیشہ ناک اور باعث ازدیاد جرم قتل سمجھتے ہیں تو ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ یہ قانون اشتعال طبع ہی محدود ہونا چاہیے اور اگر محدود نہ ہو تو پھر اس تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ شرفاء کو ہی ہو تو ہو کمینہ کو نہ ہو اور یہ ہم اس صورت میں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اشتعال طبع صرف اس افروختگی طبع کا نام ہے جو دفعتہ ایک غیرت دلانے والی بات سے پیدا ہو جاوے اور اگر اس کے کوئی اور معنی ہیں تو وہ دیکھنا چاہئیں کہ کیا ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ عبدالحفیظ تحصیلدار کے قاتل کو سزا ہونی چاہیے یا نہ ہونی چاہیے اس کی نسبت ہماری بلاشبہ یہ رائے ہے کہ اس کی یہ حرکت ضرور حالت اطمینان میں ہوئی۔ وہ ہرگز اشتعال طبع کے سبب سے اس حرکت کا مرتکب نہیں ہوا۔ پس ضرور وہ قابل سزا ہے بلاشبہ وہ ایک مدت مدید سے اس فکر میں تھا کہ اپنے آقا کو کسی وقت فرصت میں قتل کیجیے اور یہ ہرگز اشتعال طبع نہیں ہے چناں چہ روز قتل میں بھی وہ بعد اس قصہ کے جس میں وہ اس حرکت کا مرتکب ہوا بہت دیر بعد اپنے ارادہ میں کام یاب ہوا اور جب تحصیلدار صاحب سو گئے اس وقت اس نے کام تمام کیا۔ اگر اشتعال طبع تھا تو اس نے فوراً اسی وقت کیوں نہیں تحصیلدار صاحب کو مار دیا جب کہ وہ اس کو مار رہے تھے اور گالیاں دے رہے تھے اور یہ اشتعال طبع نہیں ہو سکتا کہ جس وقت اس کو گالی دی گئی اس وقت تو سمجھ بوجھ کر چپ ہو رہا اور جب اس کو اطمینان کا موقع ہاتھ آیا اس وقت فرصت میں باطمینان قتل کیا۔ پس یہ کسی طرح اشتعال طبع نہیں رہا اور اس وجہ سے وہ قابل رحم نہیں ہے۔

ہم اپنی اس رائے میں بالکل قانون اشتعل طبع کے اصول کے مخالف نہیں ہیں بلکہ ہم اس کے معنی کی وسعت کے کسی قدر مخالف ہیں اور نیز اس تخصیص کے مخالف ہیں کہ ایک انسان کے واسطے ہو اور ایک کے واسطے نہ ہو۔ باقی البتہ ہم اس بات کے ضرور مخالف ہیں کہ

جن مواقع پر عدالتوں کی رائے میں اشتعال طبع نہیں ہوتا اور اس صورت میں قانون گورنمنٹ پر الزام نہیں ہوسکتا بلکہ ایک خاص کارروائی پر الزام ہوسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

قابلِ نفرت حرکت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۵ دسمبر ۱۸۷۶ء)

کیا ہم پر یہ ضرور نہیں ہے کہ جو قابل نفرت حرکت ایک ہندوستانی سپاہی سے اپنے افسر کی نسبت ظہور میں آئی اس کی نسبت ہم اپنا افسوس ظاہر کریں۔ اگر ہم ایسا نہ کریں گے تو تو ہم میزان انصاف کی دونوں جانب کو برابر نہ رکھ سکیں گے۔ راولپنڈی میں جو ایک سپاہی نے عین قواعد کے وقت اپنے افسر کی صرف اس قدر ملامت پر کہ اس نے سپاہی کے نشانہ کو ناپسند کر کے اس سے یہ کہا تھا کہ تمہارا ایسا نشانہ آفریدیوں کے مقابلہ میں کچھ مفید نہ ہوگا اس افسر کو گولی سے ہلاک کر دیا اور ایسے مہذب کلام کے مقابلہ میں ایسا بے ہودہ کام کیا بلاشبہ اس کا یہ کام نہایت ہی نفرت اور افسوس کے لائق اور نہایت ہی بڑی تنبیہ کے لائق نہیں ہے۔ جس مہذب اور لائق افسر کو اس بے حمیت اور جھوٹی غیرت والے سپاہی نے ہلاک کیا ان کا نام لفٹنٹ ڈبلیو ہارس صاحب تھا اور وہ ایک لائق اور مستعد افسر تھے۔ پس اگر فرض کرو کہ وہ سپاہی اپنی اس حرکت کی پاداش میں سزائے پھانسی کا مستحق ہوا تو یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتی کہ کیوں کر یہ سزا جرم کے برابر ہوگی۔ کیوں کہ ایک ایسے لائق افسر کی جان کے بدلہ میں ایک ایسے بدخو شخص کا مارا جانا کسی طرح اس کی عزیز جان کا بدلہ نہیں ہوسکتا۔ لیکن جب قانون کو دیکھا جاوے جس کا منشاء بالکل فطرتی ضرورتوں کے موافق ہے تو اس کے

سوائے اور کیا سزا ہوسکتی ہے کہ جان کے بدلہ میں جان لے سکے کیوں کہ ہر امیر و غریب اور لائق و نالائق کے پاس اپنی جان سے زیادہ عزیز اور اعلیٰ درجہ کی کچھ شئے نہیں ہے پس بہ مجبوری لفٹنٹ ہاؤس صاحب کی اس جان کا بدلہ جوان کے پاس سب سے زیادہ عزیز چیز تھی اسی جان سے ہوسکتا ہے جو اس سپاہی کے پاس سب سے زیادہ عزیز ہوگی۔

بلا شبہ نہایت خرابی اور بڑے حیف کی بات ہے کہ لفٹنٹ ہارس صاحب بہادر کی اس فرم اور شائستہ بات کے مقابلہ میں کہ ''تمہارا یہ نشانہ آفریدیوں کے مقابلہ میں کچھ مفید نہ ہو گا'' ایسی بے غیرتی کے ساتھ گولی سے جواب دیا جاوے اور فوج کے آدمیوں کی وحشت کو ثابت کرے۔ یہ کام اس سپاہی کا صرف بے جمیتی کا ہی نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی نمک حرامی کا بھی ہے اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جاوے کہ لفٹنٹ ہارس صاحب نے اس سپاہی سے کوئی بے تہذیبی کا کلمہ کہا یا اس کو گالی دی اس وقت تک ہر طرح سپاہی کی یہ حرکت نہایت نفرت کے لائق ہے۔

اگر ہم اس وقت یہ بات کہیں کہ جب ایسی ہولناک حرکت کا ظہور اس سپاہی سے ہوا ہے تو ضرور ہے کہ اس کا سبب کوئی قوی ہوگا اور کسی طرح شبہ نہیں ہے کہ یا وہ سپاہی مجنون ہو گا یا اس کو لفٹنٹ ہارس صاحب سے کوئی ایسا رنج ہوگا جس کے انتقام کا وہ موقع دیکھتا ہوگا یا اس کو ضرور لفٹنٹ صاحب موصوف نے علانیہ سب کے سامنے گالی دی ہوگی جس کو وہ اپنی عزت کے سبب سے سب کے سامنے نہ سن سکا تو اس قسم کی رائے ایک تحقیقات کے مشابہ ہے جو ہمارا کام نہیں ہے کیوں کہ ہم سیشن یا مجسٹریٹ نہیں ہیں بلکہ صرف ایک اخبار نامہ کے ذریعہ سے سننے والے ہیں اور ایسی حالت میں ہم کو بڑے افسوس کا اظہار کرنا چاہیے۔

علاوہ اس سے اسی قسم کا ایک اور واقعہ بھی کچھ عرصہ ہوا سننے میں آیا تھا۔ اس واقعہ کا سبب یہ تھا کہ ایک رسال دار نے سپاہی کو گالی دی تھی اور اس کے عوض میں سپاہی نے گولی

سے جواب دیا تھا۔ چناں چہ اس واقعہ کے بعد عام حکم ہو گیا تھا کہ کوئی افسر کسی سپاہی کو گالی نہ دے اور اس باپ میں تاکید ہو گئی تھی۔ پس اب گمان نہیں ہو سکتا کہ یہاں بھی اسی قسم کا واقعہ پیش آیا ہو اور لفٹنٹ موصوف نے باوجود اس حکم کے کہ سپاہی کو پریڈ پر گالی نہ دو، اس کو گالی دی ہو۔ ہمارا جو ہم عصر اس بات کی سفارش کرتا ہے کہ اس سپاہی کو جلد پھانسی ہونی چاہیے ہم بھی اس کی سفارش کو تسلیم کرتے ہیں۔

جو سپاہی فوج میں اپنی عمر گزار چکے ہیں ان کا یہ مقولہ ہے کہ تھان پر اصل گھوڑے کو چابک اور پریڈ پر شریف سپاہی کو گالی نہایت خطرناک کام ہے اور جو تجربہ کار ہیں وہ بلاشبہ ان دونوں خوف ناک کاموں سے نہایت اجتناب کرتے ہیں اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ فوجی تہذیب اور قسم کی ہے اور علمی تہذیب اور قسم کی ہے پس اسی طرح وہاں کی غیرت اور حمیت بھی اور ہی قسم کی ہوتی ہے جس کا لحاظ افسران دانش مند کے نزدیک نہایت ضروریات سے ہے۔

بلاشبہ فوج کے سپاہی اور افسر کی تمثیل ایسی ہے جیسے کہ دل اور ہاتھ پیر۔ افسر بمنزلہ دل کے ہے اور سپاہی بمنزلہ ہاتھ پیر کے اور تمام فوج کی مجموعی حرکات اور اس کے کام بھی ایسے ہیں جیسے انسان کے دل اور ہاتھ پیروں کے کام۔ پس جب تک ہاتھ پیر کام نہ کریں دل نہیں رہ سکتا اور جب تک دل ان کی حفاظت نہ کرے کام نہیں چل سکتا۔ پس گورنمنٹ کا یہ حکم نہایت عمدہ ہے۔ کہ کوئی افسر پریڈ پر کسی کو گالی نہ دے۔ مگر افسوس ہے کہ جس نمک حرام سپاہی نے اس افسر کو ہلاک کیا اس نے تو ایسا کام کیا جس کا نہ کوئی سبب ہے اور نہ اس کا انتظام ممکن ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

وکیلوں اور مختاروں کا لباس ایک جیسا ہونا چاہیے

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۷ اپریل ۱۸۷۶ء)

یورپ کے ملکوں میں جہاں شائستگی نہایت ترقی پر ہے خاص خاص پیشوں کے آدمیوں کا لباس بھی مخصوص ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ سے وہ اور شخصوں سے بآسانی پہچانے جاسکتے ہیں۔ چناں چہ ہر ایک شخص مذہب رومن کیتھولک کے ایک پادری اور مذہب پراٹسٹنٹ کے ایک بشپ یا ارک بشپ کے درمیان صرف ان کے لباس کے ذریعہ سے بلا کسی دقت کے امتیاز کرسکتا ہے۔ ججوں اور بیرسٹروں کا بھی ایک خاص لباس ہوتا ہے جس کو ان کے درجہ یا پیشہ کے لوگوں کے سوائے اور کوئی شخص نہیں پہن سکتا ہے۔ فوج کے آدمی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہیں یعنی جنرل سے لے کر ایک عام آدمی تک ہر ایک شخص کی وردی اور شخصوں کی وردی سے علیحدہ ہوتی ہے مگر ہندوستان میں باوجود یکہ انگریزی شائستگی کے ذریعہ سے اس کی حالت کو بہت کچھ ترقی ہوئی ہے اس معاملہ میں صرف باستثنائے عہدیداران پولیس کے اور کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ ضلع کے جج اور مجسٹریٹ اور وکلاء کے واسطے کوئی خاص لباس مقرر نہیں ہے اور وکیلوں اور مختاروں کو بعض اوقات ایک معینہ قسم کے لباس کے نہ ہونے سے بڑی دقت پیش آتی ہے۔ عدالت ہائی کورٹ کے ایک معزز وکیل سے لے کر چھوٹے سے عرضی نویس تک کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے ذریعے سے اجلاس

میں ان کے رتبہ میں امتیاز ہو سکے۔ جو جج اور مجسٹریٹ کسی قدر وہمی ہوتے ہیں وہ ان کے لباس کی نسبت بعض اوقات بے ہودہ احام جاری کرتے ہیں۔ ایک جج تو یہ حکم دیتا ہے کہ جوتی نہیں پہننی چاہیے اور ایک مجسٹریٹ یہ حکم دیتا ہے کہ سر پر کچھ نہیں پہننا چاہیے اور اس وجہ سے وکیل اور مختار ایک قابل افسوس حالت میں گرفتار ہوتے ہیں اور اپنی خاص وضع تجویز نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ حضور ان سے ناخوش ہو جاویں گے۔ پس ان کو حضور کے خیالات کے بموجب عمل کرنا پڑتا ہے چند روز کا عرصہ ہوا کہ سر والٹر مارگن صاحب بہادر نے جب کہ وہ ان اضلاع کی عدالت ہائی کورٹ کے وکیلوں کے واسطے ایک یکساں لباس مقرر کیا جاوے اور سر رابرٹ اسٹوارٹ صاحب بہادر چیف جسٹس حال کی بھی ابتداء میں یہی رائے تھی مگر چونکہ بیرسٹروں نے اس کی نسبت اعتراض کیا جو یہ سمجھتے ہیں کہ گون کے پہننے کا صرف انہیں کو اختیار حاصل ہے اس وجہ سے یہ تدبیر انجام کو نہ پہنچ سکی۔

ہم اس معاملہ کی تائید صرف اس وجہ سے نہیں کرتے ہیں کہ یکسانی لباس کے ہونے سے ایک وکیل یا مختار کے رتبہ کی وقعت زیادہ ہو جاوے گی بلکہ ایک سخت خرابی کے دفع کرنے کی غرض سے کرتے ہیں۔

ہم نے حال میں اس بات کا ذکر کیا تھا کہ خاص عدالت ہائی کورٹ کی آنکھوں کے سامنے ایک جونیر سویلین کی خودرائی سے ایک مختار کی کیسی بے عزتی کی گئی اور چند منٹ تک وہ کیسی قابل افسوس حالت میں رہا۔

ان سویلین صاحب نے یہ خیال کیا کہ ان کی عدالت ایک ایسی مقدس عدالت تھی جس میں ایک مختار جوتا پہن کر نہیں آ سکتا تھا اور ان کے نزدیک یہ جرم ایسا سنگین تھا کہ انہوں نے صرف اس بات پر اکتفا نہیں کیا کہ اس غریب مختار کو جوتے اتارنے کا حکم دیتے بلکہ ان کے بغض کی کچھ حد ہی نہ تھی اور انہوں نے اس قدر جرأت کی کہ اس مختار کے جوتے چند منٹ

تک بطور سزا اس سنگین جرم کے جو اس سے وقوع میں آیا تھا اس کے سر پر رکھوائے۔ چونکہ ہم اس معاملہ کی نسبت ایک علیحدہ آرٹیکل میں گفتگو کر چکے ہیں اس وجہ سے ہم اس مقام پر اس کو طول دینا نہیں چاہتے ہیں۔ ہم اس مثال کو صرف اس بات کے ظاہر کرنے کے واسطے نقل کرتے ہیں کہ اگر مختاروں کے واسطے کسی قسم کا لباس معین ہوتا تو صاحب مجسٹریٹ وکلاء اور مختاروں کے کل فرقہ کی ایسی ہتک نہیں کر سکتے تھے جیسی کہ انہوں نے اس خاص صورت میں کی۔ ہم بے انتہا مثالیں اس بات کی دے سکتے ہیں کہ جج اور مجسٹریٹ خود مختاری کے ساتھ وکیلوں اور مختاروں کو جوتا پہنے ہوئے عدالت میں نہیں آنے دیتے ہیں۔ یہ صرف ادب و شائستگی کا معاملہ ہے کہ ایک آدمی معقول لباس پہنے اور مختار وکیل کو اس بات کی اجازت دینے سے کہ جوتے پہن کر کچہری میں آیا کرے کوئی بڑا حق یا بڑی آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ یورپ اور امریکہ کے شائستہ ملکوں میں بیرسٹری اور اٹارنیوں کی بلحاظ حسن معاشرت کے بڑی قدر و منزلت ہوتی ہے اور جو بڑے کام ملک اور رعایا کی بہبودی کے واسطے جس کے وہ ایک طرح پر حامی ہوتے ہیں جاری کیئے جاتے ہیں۔ ان سب میں وہ سر گروہ ہوتے ہیں۔ پس اس کی کیا وجہ ہے کہ ہندوستان میں اس کے برعکس معاملہ ہے اور حکام وکیلوں اور مختاروں کو بہیئت مجموعی کس واسطے حقارت سے دیکھتے ہیں۔ اگر ان میں بے ایمان آدمی ہوتے ہیں تو بیرسٹروں اور اٹارنیوں میں ایسے آدمی ہوتے ہیں جو کسی قسم کی احتیاط نہیں کرتے۔ علاوہ اس کے ان کی بد اعمالیوں کی سزا کے واسطے جو خاص خاص آدمیوں سے وقوع میں آتی ہیں ایک اور طریقہ ہے مگر علی العموم کل فرقہ کو برا سمجھنے اور بلا امتیاز ان کے ساتھ بغض رکھنے کی کیا وجہ ہے۔ ہر ایک آدمی اپنی عزت رکھتا ہے خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان یا عیسائی۔ پس جب کہ کوئی ہندوستانی ایک یورپین سے ملے تو اس وقت ازراہ خصومت باہم کچھ امتیاز نہیں کرنا چاہیے۔ ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ جس مضمون کی نسبت

بحث کر رہے ہیں اس سے کسی قدر تجاوز کرتے ہیں مگر ہم اس مقام پر چند باتیں صرف اس وجہ سے کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کل قوم کو یہ بات ناگوار ہے کہ ہمارے حکام ہمارے ساتھ مثل کتوں اور بلیوں کے بلکہ بعض اوقات اس سے بھی بری طرح پر پیش آویں۔ اگر وہ مختار کوئی یورپین ہوتا تو صاحب مجسٹریٹ الہ آباد کی یہ جرأت نہ ہوتی کہ اس کی کسی طرح پر بے توقیری کرتے۔ چوں کہ ہم سابق میں یہ بات کہہ چکے ہیں کہ ذاتی عزت کچھ رنگ پر موقوف نہیں ہے اس وجہ سے ہم اس حیثیت سے کہ ہم اضلاع شمال و مغرب میں ہندوستانیوں کے حامی میں ہمیشہ اس بدسلوکی کی نسبت اعتراض کرنا چاہتے ہیں جو مفصلات کے حکام ہمارے ساتھ کرتے ہیں۔

ہم نے اپنے ناظرین اخبار کی بہت کچھ سمع خراشی کی ہے۔ اب ہم خاتمہ پر گورنمنٹ کی خدمت میں یہ عرض کرتے ہیں کہ اب وہ زمانہ آ گیا ہے کہ گورنمنٹ کو اس خرابی کے رفع کرنے کی جانب متوجہ ہونا چاہیے اور وکیلوں اور مختاروں کے واسطے یکساں لباس قرار دینا چاہیے تا کہ آئندہ سے وہ بدسلوکی سے محفوظ رہیں اور مفصلات کے حکام جس طرح چاہیں ہمیشہ ان کے ساتھ پیش نہ آ سکیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

شاہجہان پور کا واقعہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲ مئی ۱۸۷۶ء)

ہم جانتے ہیں کہ مقام شاہجہان پور کی وہ ہولناک واردات جس میں تین ہندوستانیوں کا خون بہایا گیا اب تو علی العموم مشہور ہوگئی ہوگی اور جس یورپین نے یہ قتل کیا اس کے خیالات پر اطلاع ہوگئی ہوگی۔ اس کا یہ بیان کہ مجھ کو اس وقت سے ہندوستانیوں سے سخت دشمنی ہوگئی ہے جب سے کہ میں نے مقام کان پور میں اس یادگار کو دیکھا ہے جو ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں کسی اور کی طرف سے ہوا تھا اور جس میں ان مقتول ہندوستانیوں کا کچھ بھی دخل نہ تھا۔ ہم کو بہت افسوس ہے کہ اس درجہ تیرہ دماغی اس نامور قوم کے ایک شخص سے ظہور میں آوے جس کا انصاف نہایت مشہور ہے اور گو ہم خوب جانتے ہیں کہ صرف اس ایک یورپین کی ایسی ظالمانہ حرکت اور اس کا ایسا جاہلانہ خیال کچھ اس قوم کی منصفانہ نیک نامی میں خلل انداز نہیں ہے مگر تاہم ہندوستانیوں کے خائف ہونے کے واسطے اس قدر مدت مدید کے بعد ایک یورپین کا ایسا خیال کافی ہے۔ ہمارے نزدیک بلکہ جملہ اہل عقل کے نزدیک اس سے زیادہ کوئی بات اندیشہ ناک نہیں ہے کہ خاص امن وامان کے زمانہ میں جب کہ لوگوں کی طبیعتیں صاف ہوگئی ہیں اور حاکم ومحکوم کے باہم کمال محبت واتفاق ہو اور ایک دوسرے کی جانب سے مطمئن ہو کوئی ایسی بات پیش آوے جو گزشتہ فساد کے زمانہ کو یاد

دلاوے اور صاف طبیعتوں کو دفعۃً برانگیختہ کرے اور اسی وجہ سے ہم خیال کرتے ہیں کہ ایسے امور کا قائم رکھنا نامناسب ہوگا جو لوگوں کے دلوں میں فساد کی آگ کو بھڑکاویں۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ ۱۸۵۷ء کو اب کس قدر مدت مدید ہوئی اور اس عرصہ میں ہندوستان میں انگریزی حکومت کو کیا کچھ استحکام ہو گیا ہے اور جناب ملکہ معظّمہ کے اس امن آمیز اشتہار نے ہندوستان میں کیسی کچھ امن پھیلا دی ہے جس کے سبب سے ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ کالعدم محض ہو گیا ہے مگر با ایں ہمہ مدت وہ کیا چیز تھی جس نے اس یورپین کو دفعۃً ایسا برافروختہ کر دیا کہ اس کا کینہ ہندوستانوں کی طرف ۱۸۵۷ء کے کینہ سے کچھ زیادہ ہو گیا اور کیا چیز اس کو ایسے وحشیانہ اور ہولناک فعل کا باعث ہوئی۔ ہماری دانست میں اس کا سبب صرف وہ یادگار ہے جو کان پور کے اس موقع پر تیار کی گئی ہے جہاں یہ ہنگامہ واقع ہوا تھا۔ اگر اس وقت وہ یادگار نہ ہوتی اور اس کا ایسا غم ناک بغض وعداوت اور دلی کینوں کا یاد دلانے والا نشان اس آب و تاب اور شد و مد کے ساتھ قائم نہ رکھا جاتا تو ہر گز اس یورپین کی آتش کینہ اس قدر نہ بھڑکتی اور ایسی بے رحمی کے ساتھ یہ ہندوستانی مقتول نہ ہوتے اور ہندوستانیوں کو یہ نہ معلوم ہوتا کہ اب تک اس زمانہ کے کینہ کا اثر بعض لوگوں کے دلوں میں باقی ہے۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ ایسی یادگاریں ہمیشہ ایسے ہی ہولناک خیالات پیدا کرتی ہیں جو ایک امن کی حالت کو خراب کر دیتی ہیں اور اس کے سبب سے ہمیشہ ایک بدنتیجہ پیدا ہوتا ہے۔

ایک زمانہ گزرا جس میں ایک شیشہ کا چھوٹا سا بکس بنا کر اور ایک صلیب اس میں نصب کر کے جا بجا یورپین صاحبوں کی کی طرف سے تقسیم ہوا تھا اور اس بکس میں اسی کان پور کے ہولناک واقعہ کی تاریخ نہایت پر جوش کیفیت کے ساتھ دکھلائی گئی تھی اور اس بکس کی تقسیم سے فائدہ یہ سمجھا گیا تھا کہ جس قدر مقامات مشہور و معروف ہیں اور جہاں عام مجمع ہوتے رہتے ہیں۔ یہ بکس وہاں رکھا جاوے تاکہ عام لوگوں کو ہندوستانیوں کی سفاکی اور ظلم

کی مقدار معلوم ہووے۔ پس اس بکس کا بھی ثمرہ یہی تھا کہ لوگ دیکھ کر اس کو اپنے سینہ کی صفائی سے محروم ہو کر غضب ناک بن جاویں اور علی العموم جہان میں اس کی بدولت غم و غصہ پھیل جاوے جس کے سبب سے ہمیشہ حاکم ومحکوم شیر و بکری کی مثل بنے رہیں اور ہرگز باہمی محبت اور صفائی پیدا نہ ہو۔ چناں چہ وہ بکس ایک عرصہ تک ہماری سوسائٹی کے اخباروں کے کمرہ میں رکھا رہا جس کو ہمیشہ وہ یورپین چشم غضب سے ملاحظہ فرماتے رہے جو اخبار پڑھنے کے واسطے سوسائٹی میں آتے تھے۔ مگر ہم نے اسی خیال سے کہ ایسی شے کے ہر وقت سامنے موجود ہونے سے سوسائٹی کا اصلی مطلب فوت ہوتا ہے اس کے سامنے سے دور کروایا اور یہ خیال کیا کہ یہ سوسائٹی خاص اس واسطے بنائی گئی ہے کہ اس کے سبب سے باہم ہندوستانیوں اور انگریزوں کے میل ملاپ ہو اور یہ بکس ہنگامہ کانپور کا یاد دلانے والا اور غصہ بڑھاتا ہے جو سراسر اس مدعا کے خلاف ہے اور ہم کو یاد ہے کہ اس بارے میں ہم نے اپنی ایک رائے بھی دی تھی جس کا منشاء یہ تھا کہ ایسی یادگاریں ہمیشہ کینہ کو تازہ کریں گی اور فساد کو بڑھاویں گی۔ پس اسی طرح ہم اب یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ پر بہ نظر بقاء امن و امان ضرور ہے کہ وہ ایسی جملہ یادگاروں کو نیست و نابود کر دے اور جو باتیں ان میں دلوں کو جوش میں لانے والی ہیں ان کا استیصال واجب سمجھے اور اگر اس کو ایسی یادگاروں کے باقی رکھنے کی اس لیے ضرورت ہو کہ اس کے سبب سے ایک تاریخی واقعہ یاد آتا ہے تو ہماری رائے میں وہ ضرورت اس کی ۱۸۵۷ء کی تحریری تاریخ سے بخوبی پوری ہوسکتی ہے اور اس صورت خاص کی یادگار تاریخی واعقہ کو اس قدر یاد نہیں دلاتی جس قدر کینہ اور عداوت کی یاد دلاتی ہے۔ تحریری تاریخ کے نتائج سے ہمیشہ وہی دماغ فائدہ حاصل کرتے ہیں جو عقلی روشنی سے منور ہوتے ہیں اور تاریک دماغ ان سے کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ بخلاف ایسی یادگار کے جو ایک ہنگامہ کی صورت مثالی تیرہ خیال آدمیوں کے قلوب میں پیدا کرتی ہے اور اس

کے سبب سے بے ساختہ ان سے ایسی ہی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی کہ اس یورپین سے شاہجہان پور میں دفعۃً سرزد ہو ہیں غرض کہ امن وامان کے زمانہ میں خطرناک اداروں اور خیال کا پیش آنا نہایت مضر ہے اوراس کے انسداد کی تدبیراس سے بہتر کچھ نہیں ہے کہ جوامور اس کے باعث ہوں ان کو رفع کر دیا جاوے اور چوں کہ کان پور کی یادگار اوراس کی مثل جہاں کہیں یادگار ہو وہ ایسے ہی خیال کا باعث ہے پس اس کا دور کرنا گورنمنٹ پر ضروریات سے ہے۔ہم کو امید ہے کہ ہماری یہ رائے قابل توجہ معلوم ہوگی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

قانون میعاد نکاح

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲۔ مئی ۱۸۷۶ء)

ہماری نظر سے بعض لوگوں کی یہ رائے گزری ہے کہ گورنمنٹ کو چاہیے کہ وہ ہندوستانیوں کو صغرسنی میں بچوں کا نکاح کرنے سے منع کرے اور نکاح کے واسطے عمر کی ایک حد خاص مقرر کر دے تا کہ اس کے سبب سے ہندوستانی ان خرابیوں سے محفوظ رہیں جو صغیر السن بچوں کا نکاح کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ چناں چہ جہاں تک ہم نے فکر کی ہم کو یقین ہوا کہ اس تدبیر کے مجوز نے اپنے اس خیال کو سراسر قومی ہمدردی اور محبت وطنی کی بناء پر ظاہر کیا ہے اور جو قباحتیں صغیر سنی کے نکاح کی بدولت اس کی نظر سے گزری ہیں شاید ان کے خیال سے اس کو ایسی رائے دینے پر مجبوری ہوئی ہے۔ اس کو ہندوستانیوں کی بعض خام خیالیوں سے شاید یہ امید نہیں رہی کہ وہ اپنے اخلاقی کام کو بھی بغیر دست اندازی گورنمنٹ کے کر سکیں۔ پس اس مایوسی نے اس کو اس خیال پر آمادہ کیا ہے کہ ایسے نازک معاملات میں بھی گورنمنٹ کی دست اندازی کا خواستگار ہو مگر ہم کو امید نہیں ہے کہ یہ رائے کسی کے نزدیک قابل تسلیم ہوگی۔ قطع نظر اس امر سے کہ جو امور ہمارے اخلاقی معاشرت سے متعلق ہیں اور جن کو ہم تدبیر منازل کے لحاظ سے کرتے ہیں اور جن کو ہم ایک ضرورت فطری کے متعلق سمجھ کر اپنے استعمال میں لاتے ہیں ان میں ہم کسی طرح بیگانہ مداخلت کو ہرگز جائز

نہیں سمجھتے۔ معالات نکاح وطلاق اور ارث وغیرہ کو ہم ایک اور وجہ سے بھی اس قابل نہیں سمجھتے کہ اس میں کسی طرح گورنمنٹ کی مداخلت کو جائز تصور کریں اور وہ یہ وجہ ہے کہ یہ معاملات ہمارے نزدیک ایک لحاظ سے عبادات میں بھی داخل ہیں جس کے لحاظ سے اب ان میں ہمارے وہ ادارے اور اختیار جو ہمارے حدود شرعی کے خلاف ہوں محض معطل اور بے ارہو گئے ہیں اور جہاں ہماری اور ذاتی کمی بیشی کو کچھ مجال باقی نہیں ہری اور چناں چہ جو امور اس قسم کے ہوں ان میں ہم کو مجبور سمجھ کر ہماری گورنمنٹ خود کسی طرح کی مداخلت کو پسند نہیں کرتی اور وہ ایسی دست اندازی کو خلاف انصاف اور نیز خطرناک تصور کرتی ہے۔ پس یہ کیوں کر متصور ہے کہ میعاد عمر نکاح کے واسطے وہ کسی قانون کو پاس کر کے ایک ایسی دست اندازی کو جائز تصور کرے جو کسی طرح ہندوستان اور گورنمنٹ دونوں کے اختیار میں نہیں ہے۔ ہندوستان کی رعایا کے دونوں فرقہ ہندو و مسلمان اپنی اپنی شرع میں اس قید کو نہیں پاتے کہ لڑکے یا لڑکی کا نکاح فلاں عمر میں کیا جاوے، بلکہ جہاں تک دیکھا جاوے یہی ثابت ہوتا ہے کہ باب ازدواج میں عجات کی جاوے۔ پس کیوں کر ہوسکتا ہے کہ گورنمنٹ اس کے لیے اپنے اختیار سے کوئی حد مقرر فرماوے بلکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ بہت زیادہ مخالفت اس رائے سے ہندوستان کے ہندو باشندے کریں گے جن کے ہاں کنواری لڑکی کا ایک ایک ساعت کا وبال ماں باپ کے ذمہ تصور کیا جاتا ہے اور جس قدر چھوٹی عمر میں شادی ہو اسی قدر زیادہ باعث ثواب تصور کیا جاتا ہے۔ پس اگر کوئی قانونی مزاحمت ان کے واسطے ایسی تجویز ہو گی جو ان کو اس وبال سے بچنے اور ثواب کے حاصل کرنے سے باز رکھے تو وہ اس قانونی مزاحمت کو مثل اسی مزاحمت کے سمجھیں گے جو ان کو اپنے مذہبی معاملات میں حد سے زیادہ شاق اور دشوار معلوم ہوتی ہے اور جس کے لحاظ سے وہ اپنے کو سراسر مجبور و معذور تصور کرتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمان بھی اس مزاحمت پر رضا مند ہونے کو اپنے مذہب کے خلاف تصور کریں گے اور قید عمر کو اپنے دین کی ہدایت کے مخالف سمجھیں گے اور بغیر اس رضا مندی کے ایسے قانون کا تجویز کرنا گورنمنٹ کی ملکی اور اخلاقی مصلحتوں کے سراسر خلاف ہے اور گو مسلمان اپنے مذہب کی رو سے قبل از بلوغ نکاح کو کوئی بڑے ثواب کی بات نہیں تصور کرتے مگر اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ وہ اس کو کسی عمر میں ناجائز بھی نہیں کہتے اور اس کے مخالفف قانون کا تجویز ہونا ان کی مذہبی اجازت کو باطل کرے گا اس واسطے وہ ضرور اس مزاحمت کو خلاف مذہب تصور کر کے نہایت مخالفت کریں گے اور اگر جبر کیا گیا تو وہ اس کو اور مذہبی معاملات کا جبر تصور کریں گے جو کسی وقت میں گورنمنٹ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اگر گورنمنٹ نے اسی رائے پر خیال کیا تو مسلمان خیال کریں گے کہ متعدد نکاحوں کے معاملات میں بھی گورنمنٹ دست اندازی کرے گی کیوں کہ وہ بھی تو گورنمنٹ کے نزدیک نہایت قبیح رسم ہے اور جب یہ دست اندازی جائز ہوگئی تو پردہ کے باب میں کیوں نہ دست اندازی کرے گی جو اس کے نزدیک صدہا طرح کی قباحتوں پر مشتمل ہے اور جب یہ دست اندازیاں گورنمنٹ کے نزدیک جائز ہوگئیں تو پھر مسلمان یقین کرلیں گے کہ اب گورنمنٹ کی رعایا کو مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے اور یہ یقین گورنمنٹ کے ذمہ ایک بڑا الزام ثابت کرے گا اور ہندوستان کی رعایا کو زلزلہ میں ڈال دے گا۔ ہم کو افسوس ہے کہ اس قسم کی رائے دینے والے صرف ان ظاہری مصلحتوں پر نظر کرتے ہیں جو چنداں اہم تو نہیں ہوتیں اور ان باطنی مصلحتوں سے چشم پوشی کر لیتے ہیں جو نہایت اہم ہوتی ہیں۔

اگر ہم مذہبی اور اخلاقی وجوہ سے قطع نظر کریں تاہم یہ رائے ہمارے نزدیک اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس قسم کے معاملات میں جو خرابیاں ہیں وہ سب ہمارے طرز معاشرت سے پیدا ہوئی ہیں اور امور معاشرت کے واسطے کوئی حد نہیں ہے جس کا کسی طرح احاطہ ممکن

ہو۔ پس اگر فرض کرو کہ ایک کام میں زبردستی گورنمنٹ نے اصلاح کر دی تو دوسری بات میں کیا ہوگا اور اگر دوسری بات میں بھی گورنمنٹ نے کچھ نہ کیا تو آئندہ کیا گورنمنٹ ہمارے واسطے کوئی اتالیق کا کام نہیں کر سکتی کہ وہ ہر وقت ہمارے سونے جاگنے، کھانے پینے، شادی بیاہ، غم والم میں اصلاح کرتی رہے گی اور جو کام ہمارے کرنے کے ہیں ان کو وہ کرتی رہے گی بلکہ ہم کو ضرور ہے کہ اگر ہم اپنی کسی طرز معاشرت میں کوہی عیب دیکھیں تو خود ہی اس کی اصلاح کریں۔ ہر گھڑی گورنمنٹ کی اعانت پر نظر نہ کریں۔

ہم کو اس رائے کے دیکھنے سے نہایت ہنسی آئی تھی جس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ ہندوؤں کی عورتیں گھاٹ پر جا کر برہنہ نہاتی ہیں۔ یہ ایک بے حیائی کی بات ہے۔ گورنمنٹ اس کی ممانعت کر دے۔ اسی طرح ایک شخص نے یہ رائے دی تھی کہ شادیوں میں بعض عورتیں فحش گیت گایا کرتی ہیں اور گالیاں دیا کرتی ہیں، گورنمنٹ اس کی ممانعت کر دے۔ ذرا عقل سے غور کرنا چاہیے کہ جو رعورتیں ننگی نہاتی ہیں وہ خود اپنی شرم نہیں رکھتیں۔ ان کے ورثاء ان کو منع نہیں کرتے۔ پھر گورنمنٹ کو کس بناء پر مزاحمت کی ضرورت ہے۔ اسی طرح جو عورتیں گالیاں دیتی ہیں وہ کچھ پاک نہیں رکھتیں اور جن کو گالیاں دیتی ہیں وہ مدعی نہیں بنتے بلکہ ایک ایک گالی ان کو ایک ایک گھونٹ شربت کا معلوم ہوتا ہے۔ پھر گورنمنٹ کو کیا ضرورت ہے کہ وہ کسی کے گھر جا کر دست اندازی کرے۔ ایسے معاملات میں گورنمنٹ کو منصب نہیں ہے بلکہ ہر قوم کے شرفاء کو منصب ہے کہ وہ اخلاقی ذلت سے محفوظ رکھنے کے واسطے اپنے اخلاقی قانون بناویں۔ ہر باب میں گورنمنٹ سے ایک قانون کی درخواست نہ کیا کریں صغرسنی کے نکاح میں جو کچھ خرابیاں پیدا ہوتی ہیں وہ سب لڑکے یا لڑکی کی طرف عائد ہوتے ہیں اور وہ سب ایسی ہیں کہ گورنمنٹ کو اس میں دست اندازی کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے پھر گورنمنٹ سے اس کی نسبت قانون کی درخواست کرنا بڑی عجیب بات

ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

خورجہ کا فساد

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ یکم دسمبر ۱۸۷۶ء)

سنا گیا ہے کہ خورجہ ضلع بلند شہر میں ایک سخت ہنگامہ بنیوں اور سراوگیوں میں ہوا اور گو اس کے فرو کرنے کی کسی قدر کوشش کی گئی لیکن کچھ سود مند ثابت نہیں ہوئی۔ بناء نزاع وہی ایک مشہور معاملہ ہوا جو ہمیشہ بنیو لی اور سراوگیوں میں ہوتا ہے۔ سراوگیوں نے قصد کیا تھا کہ ہم میلہ کریں اور اپنی رتھ جاترا نکالیں اور پارس ناتھ کا شہر میں گشت کراویں۔ بنیے اس بات کے مخالف تھے اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ بازار میں پارس ناتھ کا قدم پھرے۔ یہ بھی سنا گیا ہے کہ سراوگیوں کی طرف سے کوہی بات پیش نہیں آئی۔ پہلے اینٹ بنیوں کی طرف سے آئی۔ حکام نے سراوگیوں سے وعدہ کیا تھا کہ ہم تمہارا رتھ نکلوا دیں گے مگر سنا ہے کہ نہایت افسوس ناک واردات ظہور میں آئی۔ اگرچ ہ مشہور ہے کہ دو ایک آدمی بھی اس بلا میں ہلاک ہو گئے مگر چوں کہ ہم کو اس وقت تک کسی معتمد ذریعہ سے خبر نہیں ملی اس لیے ہم کسی امر کی نسبت اپنا اطمینان نہیں ظاہر کر سکتے۔ مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اگر فی الواقع ایسا ہوا تو نہایت بے جا ہوا اور بنیوں کی یہ نہایت شرارت ہے کہ وہ بہ مقابلہ حکام ایسے فساد سے پیش آئے۔ گورنمنٹ انگریزی کی منصفانہ نظر میں تمام رعایا یکساں ہے اور اگر وہ کسی ایک گروہ کی رعایت کرے اور دوسرے کی طرف داری نہ کرے تو کچھ انصاف نہیں ہے۔ اگر

سراوگیوں نے یہ قصد کیا کہ وہ بھی اپنی عادل گورنمنٹ کی عمل داری میں اپنے مذہبی خیالات کے موافق کوئی کام آزادی سے کریں تو گورنمنٹ کی کسی رعایا کو اس کی مزاحمت کا منصب نہیں ہے اگر وہ خلاف رائے حکام ایسی مزاحمت کریں تو نافرمانی کی بات ہے۔

ہم کو تعجب ہے کہ حکام نے اس موقع پر پہلے سے کیوں نہ ایسا انتظام کرلیا جو یہاں تک نوبت نہ پہنچنے دیتا اور جو خرابی اب ہوئی وہ نہ ہوتی۔ ہماری رائے میں ہمیشہ ایسے موقع پر اگر ادنیٰ بھی احتمال فساد ہو تو بخوبی انتظام کرلیا جاوے۔ پھر ممکن نہیں ہے کہ کچھ بھی خرابی واقع ہو سکے اور ایسی غفلت سے ہمیشہ یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے اور گو یہ بات مسلم ہے کہ جو عمل داری سرکار میں ایسی حرکت کرے گا اس کو سرکار سزا دے گی مگر ایسی سزا انتظام کا فائدہ نہیں دے سکتی۔ اگر کسی مقام پر کسی عام جہالت کے سبب سے کچھ اندیشہ ہو تو وہاں صرف یہ کہنا کہ اگر یہاں کچھ ہوا تو ہم سزا دیں گے چنداں سودمند نہیں ہے جس قدر کہ یہ سودمند ہے کہ اس جوش جہالت کے دبانے والی تدبیر کو پہلے سے کرلیا اور ہنگامہ کی نوبت ہی نہ پہنچنے دی ورنہ آخر کار یہی ہوتا ہے کہ حکام کے غصہ کے سامنے مجرم و غیر مجرم سب ماخوذ ہو کر ناگہانی آفت میں پھنس جاتے ہیں اور حکام کی بدانتظامی علیحدہ ہوتی ہے اور جن و مال کا نقصان علیحدہ ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بچہ کشی کی عجیب واردات

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲ مئی ۱۸۷۶ء)

ہم اپنے گزشتہ پرچہ میں لکھ چکے ہیں کہ ایک پارسی عورت نے، جو دو برس سے بیوہ تھی، ایک حرام کا بچہ جن کر عجیب جرأت سے اس کو قتل کرایا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ عورت مذکورہ نے بچہ جن کر ایک اور عورت کی صلاح سے اپنے باورچی سے کہا کہ تو اس بچہ کو ذبح کر ڈال۔ باورچی نے اس بچہ کو نہایت بے رحمی سے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا اور علانیہ یہ جرم کیا گیا۔

یہ بھی ہم کو معلوم ہوا ہے کہ یہ بچہ کسی یورپین صاحب سے پیدا ہوا تھا جس کی وجہ سے ہم خیال کرتے ہیں کہ اگر وہ زندہ رہتا تو اس کا نام شائستگی کا نتیجہ رکھا جاتا جو نہایت موزوں نام ہوتا مگر افسوس ہے کہ اس نالائق ہندوستانی باورچی نے نتیجہ شائستگی کی قدر نہ کر کے اس کو ضائع کر دیا۔ اس بچہ کا اس بے رحمی سے مقتول ہونا صرف اسی وجہ سے افسوس کا باعث نہیں ہے کہ ایک نفس انسانی ضائع ہوا بلکہ اس کے سبب سے یہ بھی افسوس ہے کہ ایک یورپین صاحب کا بچہ ضائع ہو گیا اور اگر وہ زندہ رہتا تو کیسا لائق اور عالی دماغ ہوتا۔

اس پارسی عورت نے اس بچہ کو کیوں جرأت سے قتل کرایا حالاں کہ جو سزا گورنمنٹ کے قانون میں اس فعل کی ہے وہ کچھ مخفی نہیں ہے۔ پس شاید اس کی وجہ بھی یہ ہوئی کہ اس

پارسی عورت نے یہ خیال کیا ہوگا (سیاں بھئے کوتوال اب ڈر کاہے کا) ہماری دانست میں بلکہ شاید علی العموم مغربی شائستگی کا اثر پارسی عورتوں میں بہت زیادہ ہوگیا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ ہنوز ہندوستان کی حماقت کا غلبہ ہی چلا جاتا ہے کیوں کہ اگر یہ پارسی عورت اس بچہ کو قتل نہ کراتی بلکہ حفاظت کے ساتھ بطور شائستہ اس کو کہیں پہنچوا دیتی تو وہ جرم قتل میں ماخوذ نہ ہوتی۔ چناں چہ شائستہ ملکوں میں ایسا ہی ہوتا ہے اوراسی وجہ سے کچھ اس کا مواخذہ یا افشاء نہیں ہوتا مگر یہ جب ہوتا کہ ہندوستان کی حماقت غالب نہ ہوتی۔

ہم خیال کرتے ہیں کہ بہت زیادہ مواخذہ کے لائق بلکہ قتل کی اصل سزا کے موافق وہ باورچی ہے جس نے ایسی سخت بے رحمی کو بے باکانا جائز رکھا اوراس فعل کا مباشر ہوا۔ جو چرچا اس قتل کا بمبئی میں ہے اس کا سبب شاید یہی ہے کہ وہ متمول پارسی عورت کا معاملہ ہے اور صاحب یورپین بہادر اس کے واسطے علت فاعلہ مشہور ہیں۔

اگر ہم اس خبر کو دیکھ کر اپنے اس خیال کو اس جانب مائل کریں کہ ایسی وارداتوں کا اصلی سبب کیا ہے تو ہم کو بے تامل یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس کا سبب وہی بیوگی ہے جس کو ہم اسی قسم کے صدہا ظلموں کا اصل اصول خیال کرتے ہیں اور اگر ہم اس کے اصلی سبب سے قطع نظر کریں تو اس کا سبب کسی قدر وہ بے پردگی بھی ہے جو پارسی لوگوں میں رائج ہوگئی ہے اور جس پر ان کو صرف اعلیٰ درجہ کی شائستگی نے مجبور کیا ہے۔ پارسی اس بات کو خوب جانتے ہوں گے کہ چار بجے شام کو ایک بے نظیر فٹن پر بیٹھ کر ان کی عورتوں کی ہواخوری ان کو ایسے ہی سبز باغ دکھلا دے گی جس کا نتیجہ ان کے حق میں ایسی ہی کامیابی ہوگی ہو جو اس شریف پارسی عورت کو ہوئی اور جس کا بمبئی میں آج نہایت چرچا ہے اور ہم گمان کرتے ہیں کہ ہندوستان میں یہ شائستگی کامل اس وقت سمجھی جاوے گی جب کہ ایسے واقعات کا یہاں چرچا بھی نہ رہے گا۔

ہم کو ذرا اس بات میں شبہ نہیں ہے کہ ہندوستان کی طرز معاشرت بالکل شائستہ ملکوں

کی طرز معاشرت کے خلاف ہے۔ پس جو لوگ ہر ایک بات میں اس بات کے خواہاں ہیں کہ ہم اپنے ملک کی طرز کو چھوڑ کر دفعتہً دوسرے ملک کی شائستگی کی طرز کو اختیار کر لیں، وہ ہندوستان میں سیاہ روئی سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔

ہم کو تعجب ہے کہ صاحب راقم خبر نے اس خبر میں صرف اس بات کو تعجب کے لائق سمجھا ہے کہ یہ واردات نہایت بے رحمی کے ساتھ واقع ہوئی اور اس نے اس بات پر تعجب ظاہر نہیں کیا کہ یہ بچہ کس شخص سے اور کس خاندانی عورت سے کس بداطواری کے ساتھ پیدا ہوا مگر شاید اس نے اس واسطے چھوڑ دیا ہوگا کہ اور لوگ خود تعجب کر لیں گے۔

پارسی عورتوں کی تعلیم و تربیت انگریزی خیالات کے لحاظ سے نہایت ترقی پر ہے اور یہ بات مشہور ہے کہ انگریزی تربیت ایسی فواہش کی مانع ہوتی ہے مگر تعجب ہے کہ یہ عورت کیوں اس سے محروم رہی اور اس پر انگریزی تربیت نے کیوں اثر نہیں کیا مگر احتمال ہے کہ شاید اس تربیت میں وہ خام رہی ہوگی اور رسوخ کا مرتبہ اس کو حاصل نہ ہوا نہ ہوگا۔ بہرکیف یہ واقعہ عجیب ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

ہندوستانیوں کا خون

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۵۔ ستمبر ۱۸۷۶ء)

جو تنبیہہ حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر نے مسٹر فلر کے مقدمہ میں فرمائی اس کے بعد سے بجائے اس کے کہ ہمارے کان میں یہ صدا کم پہنچتی کہ فلاں ہندوستانی فلاں صاحب کے ہاتھ سے اور مارا گیا برابر ہمارے کان میں یہ آواز پہنچتی رہی کہ آج ایک اور ہندوستانی کو فلاں یورپین نے ہلاک کر دیا اور یہ خبریں ہم کو اسی طرح پہنچتی ہیں جس طرح شکار کے موسم میں یہ خبریں پہنچتی ہیں کہ ایک صاجب نے آج ایک ہرن یہاں سے مارا، دوسرے صاحب نے ایک ہرن وہاں سے مارا چناں چہ فلر صاحب کے مقدمہ کے بعد ایک خبر توپ خانہ کے صاحب کی پہنچی، جنہوں نے ایک پنکھا قلی کو مارے لاتوں کے جان سے مار ڈالا۔ دوسری خبر ان صاحب کی پہنچی جنہوں نے ایک ملاح کو راہ گزار عالم بقا کیا۔ تیسری خبر لکھنؤ کے چوکی دار کی پہنچی جس کو شوقین گوروں نے بندوق سے شکار کیا۔ چوتھی خبر کراچی کے اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ محکمہ ٹیلیگراف کی پہنچی جنہوں نے ایک شخص کو مار ڈالا۔ پانچویں خبر گورکھ پور کے ایک تماشہ والہ صاحب کی پہنچی جنہوں نے ایک شخص کو سرائے میں لٹھ مار کر ہلاک کیا۔ چھٹی خبر جہلم کے ایک صاحب اپلچی نامی کی ہے جو ملازم ریلوے ہیں اور انہوں نے ایک پنکھا قلی کے سر میں ایک ضرب شدید پہنچا کر اس کو ہلاک کیا۔ غرض کہ یہ چھ خبریں قتل کی ہیں

جن میں چھ غریب ہندوستانی مقتول اور چھ صاحب بہادر قاتل ہیں اور ان جملہ مقدمات میں اب تک یہ معلوم نہیں ہوا کہ قاتلوں سے کیا مواخذہ ہوا۔

ہم کو ان تمام دردناک خبروں کے سننے سے نہایت افسوس ہوا ہے اور وہ افسوس کچھ صرف اسی وجہ سے نہیں ہے کہ بے چارے غریب ہندوستانی ایسی بے رحمی کے ساتھ مارے گئے اور ان کا خون ایک جانور کے خون بلکہ پانی سے بھی زیادہ بے قدری کے ساتھ بہایا گیا اور باوجود اس کے ہندوستانیوں کی فریاد کی کچھ شنوائی نہیں ہے۔ بلکہ بڑا سبب افسوس کا یہ ہوا کہ ہندوستان میں جس طرح ہندوستانیوں کی فریاد شنوائی کے لائق نہیں ہے اسی طرح شاید ہمارے حضور گورنر بہادر کے احکام کی بھی شنوائی نہیں ہوتی کیوں کہ اگر ان کی شنوائی ہوتی تو ان کا اثر یہ ہوتا کہ اگر ہمیشہ کے واسطے نہیں تو چند روز کے واسطے تو ضرور ہی ہندوستانیوں کو اس سختی سے نجات ملتی اور کچھ تو ہمارے ملک کے حاکم متنبہ ہوتے نہ کہ برخلاف اس کے برابر قتل ہو رہا ہے اور کوئی پرسان حال نہیں ہے۔ کیا کسی کے نزدیک یہ امر کچھ انصاف سے بعید نہیں ہے کہ انگریزی عمل داری میں انسان جانوروں کی طرح مارے جاتے ہیں۔ کیا یہ وہی فعل نہیں ہے جس کے سبب سے مشرقی سلطنتیں آج تک ظالم مشہور ہیں اور ان کی بدنامی حد سے زیادہ گزر گئی ہے۔ کیا ان کی نسبت یہی نہیں کہا جاتا تھا کہ ان کے عہد میں رعایا کی جان و مال کی حفاظت نہ تھی۔ ان کے جیل خانے خراب تھے۔ ان کے کارپرداز خود غرض اور ظالم تھے۔ پس کیا اے انصاف پسند لوگو! اب انگریزی عمل داری کو یہ حرکتیں بدنام نہیں کریں گی؟ کیا غریب ہندوستانی اسی طرح کام میں آویں گے کہ ہمیشہ صاحب لوگوں کے گھونسوں اور لاتوں اور رولوں سے پٹ کر جان دیں گے۔ اگر ایسا ہی ہے تو پھر گورنمنٹ انگریزی میں جان کی حفاظت کا دعویٰ شاید صحیح نہ ہوگا۔ سلاطین مشرقیہ کے زمان میں جو حفاظت جان کی نہ تھی اس کے کچھ یہ معنی نہ تھے کہ سلاطین اپنے ہاتھ سے ہمیشہ

لوگوں کو قتل کر ڈالتے ہوں یا علی الصباح بطور تماشا دو چار کو قتل کا حکم دے دیتے ہوں بلکہ ان کے عہد میں بعض ظلم پسند ایسے حرکات کا باعث ہوتے تھے اور جب ان سے کچھ باز پرس نہ ہوتی تھی تو ان کی جرأت بڑھتی تھی۔ اسی طرح اب یہ کیفیت ہے کہ غریب ہندوستانی برابر مارے جاتے ہیں اور قاتلوں کو چنداں عبرت نہیں ہوتی جس سے خود وہی آئندہ کو باز آویں یا ان کو دیکھ کر اور کسی کو عبرت ہو بلکہ جس وقت سے حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر کی تنبیہ کی نسبت ہائی کورٹ نے اعتراض کیا ہے اس وقت سے یہ بھی امید نہیں ہے کہ کچھ باز پرس ہو گی کیوں کہ ضلع کے حکام اور ڈاکٹر ضرور مقتول کو طحال کا مریض سمجھیں گے اور اس کی مدت مرگ اتفاقیہ میں شامل ہوا کرے گی اور اگر کوئی گورنر جنرل بھی اس باب میں دخل دے گا تو ہائی کورٹ کی ناخوشی ہوگی اور اس گورنر جنرل کی کارروائی خلاف ضابطہ قرار پاوے گی جس کا نتیجہ بجز اس کے کیا ہوگا کہ بہرکیف تمام امور خلاف ضابطہ ہیں۔ صرف مقتول کا مر جانا ایک باضابطہ کارروائی ہوا کرے تو نہایت آسانی ہے کہ ایسے مقتول کی نسبت صرف موت تقدیری کا حکم دیا جایا کرے اور یہ لکھا جاوے کہ گو اس کو صاحب نے مارا مگر جب تک کہ اس کی تقدیر میں موت نہ تھی وہ کیوں مر گیا۔ نظر بریں اس کی موت کا سبب صرف اثر تقدیر ہے اور کچھ نہیں ہے۔ اس صورت میں نہایت بھاری الزام قانونی سے چنداں سروکار نہ رہے گا۔

قانون تغیرات ہند کے اس حکم سے کہ اشتعال طبع کی حالت میں قتل عمد نہیں رہتا اور اگر آلۂ قتل سے قتل نہ کرے تو قتل عمد نہیں ہوتا یہ نوبت پہنچ گئی تھی کہ بے رحم لوگ نہایت جری ہو گئے تھے اور ہر شخص اپنے دل کے غبار نکالنے اور قتل میں کام یاب ہونے کے واسطے اشتعال طبع کا حیلہ پکڑنے لگا تھا۔ مگر تاہم کچھ اندیشہ تھا اور جب سے کہ شاہ جہاں پور میں ایک گورے کے ہاتھ سے تین ہندوستانی مقتول ہوئے اس وقت سے آلۂ قتل کی بھی چنداں پروا نہ رہی اور لکھنؤ میں آج کل ایک چوکیدار کا شکار بندوق سے ہوا ہے اور اگر آئندہ ایسے

امور میں ڈاکٹروں اور جیوریوں کی نیت بخیر رہی تو پھر مقتول کے مریض ہونے اور قاتل کے نشہ باز ہونے سے بڑی گنجائش ہوگی اور ہندوستانیوں کے خون کی ندیاں بہنے لگیں گی۔

اگر ان چھ وارداتوں کے ساتھ شاہ جہان پور کے تین خون اور فلر صاحب کے سائیس کا خون بھی شامل کر لیا جائے تو یہ دس خون ہوتے ہیں جو بہت تھوڑے عرصہ میں واقع ہو چکے ہیں۔ پس اگر گورنمنٹ انگریزی اپنی توجہ اس طرف مائل نہ کرے گی تو اس کے نوجوان ولایت زا حاکم جو ابھی ہندوستان میں آئے ہیں ہندوستانیوں کے قتل میں ایسے ہی بے باک ہو جاویں گے جیسے اب وہ شکار پر بے باک ہیں اور اس وجہ سے ہندوستانی رعایا کے دل میں ان کی طرف سے ایک ہولناک اندیشہ پیدا ہو جاوے گا اور اس کا نتیجہ تدبیر مملکت کے بالکل برخلاف ہوگا۔ گورنمنٹ کو چاہیے کہ وہ ہندوستانیوں پر اسی طریقہ سے حکمرانی کرے جس کو وہ بہ نظر انصاف پسند کرتی ہے اور جس کے سبب سے اس کو تمام یورپ کی سلطنتوں پر نہایت شرف ہے اور وہ اپنی بیدار مغزی کے موافق ایسے نازک مزاجوں کو اس پر مسلط نہ کرے گی جو بجائے اس کے کہ اپنی عقلی روشنی سے رعایا کو اپنی گورنمنٹ کا وفادار بناویں اور رہا سہا اندیشہ ناک کر دیں گے اور ان کے دلوں میں بھی بے جا خوف بٹھلا دیں گے۔

اختتام۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔حصہ دوئم

اردو کا کلاسیکی ادب

مقالات سرسید

علمی و تحقیقی مضامین

جلد سیزدہم حصہ سوئم

مرتبہ

مولانا محمد اسماعیل، پانی پتی

گورنر جنرل کے حکم کا اثر

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۲ستمبر ۱۸۷۶ء)

ہم کو امید ہوتی ہے کہ جو تنبیہ حضور گورنر جنرل بہادر نے فلر صاحب کے مقدمہ میں اپنے حکام کو فرمائی ہے وہ ہائی کورٹ کے اعتراضات سے بے اثر نہ ہو جاوے گی اور جو توقع ہم ہندوستانیوں کو اس سے ہے وہ ضرور پوری ہوگی۔

ہمارے حضور گورنر جنرل بہادر ہائی کورٹ کے اعتراضات کو بھی باسانی تسلیم نہ فرما لیں گے اور بلاشبہ گورنر جنرل کی شان کے موافق ان اعتراضات کا جواب دیں گے اور جس طرح حکام ہائی کورٹ کے اعتراضات نے ہم کو اس بات کا شبہ دلایا تھا کہ شاید حضور گورنر جنرل بہادر کی تنبیہ بے اثر ہو جاوے اس طرح ہم کو مسٹر ٹرنر صاحب بہادر کی اس گفتگو سے جو انھوں نے ایک جیوری کو مخاطب فرما کر اجلاس فرمائی تھی اس بات کا بھی خیال ہوا تھا کہ گو قانونی اصول کے موافق ہائی کورٹ نے حضور گورنر جنرل بہادر کی کاروائی پر اعتراض کیے ہوں مگر انصاف کے اصول کے موافق ہائی کورٹ نے بھی اس تنبیہ کو بخوبی مان لیا ہے۔

ہم کو ایک اور طریقہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور گورنر جنرل بہادر کی تنبیہ نے انصاف کی عدالتوں میں ایک بڑا اثر پیدا کیا ہے اور ضرور حکام کو پورا انصاف کرنے پر مجبور کر دیا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ کراچی کے صاحب اسسٹنٹ نے جو ایک شخص کو قتل کر دیا تھا ان

کے جرم کے عوض میں وہاں کی عدالت نے پان سو روپیہ جرمانہ کیا اور علاوہ جرمانہ کے قریب ایک ہزار روپیہ کے ان کا پیروی مقدمہ میں صرف ہو گیا جس کے سبب سے صاحب موصوف کو ڈیڑھ ہزار روپیہ کا نقصان اٹھانا پڑا۔ پس اگر ہم یہ خیال کریں کہ فلر صاحب اور اسسٹنٹ صاحب کا جرم ایک ہی تھا تو پھر ہم کو تیس روپیہ جرمانہ اور پان سو روپیہ جرمانہ کا بھاری فرق صرف اسی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لارڈ لٹن صاحب بہادر کا حکم درمیان میں آ گیا ہے۔

ہمارا ایک ہم عصر ہے کہ صاحب اسسٹنٹ موصوف پر اس قدر جرمانہ کے ہونے سے ان کے احباب کا بڑا قلق ہے مگر ہم کو اس موقع پر یہ سوال سوجھتا ہے کہ کیا صاحب موصوف کے احباب کو صاحب کے روپیہ کا اسی قدر قلق ہے جس قدر کہ مقتول کے ورثاء کو اس مقتول کا قلق ہے یا اس سے کچھ زیادہ قلق ہے۔ اگر کچھ زیادہ قلق ہے تو صاف ظاہر ہے کہ صاحبان یورپین کے نزدیک ہندوستانیوں کی جان عزیز اپنے روپیہ سے زیادہ قدر کے لائق نہیں ہے بلکہ بہت کم قدر کے لائق ہے اور اگر زیادہ نہیں ہے تو بھی جان کی قدر کچھ زیادہ نہیں بلکہ برابر ہے۔

ہم اس بات سے بہت خوش ہیں کہ صاحب اسسٹنٹ موصوف پر یہ جرمانہ ایسا ہوا کہ انھوں نے اس کی مقدار کو گراں سمجھا اور ان کے احباب بھی اس کے سبب سے گراں خاطر ہوئے۔ پس اگر اسی سبب سے ہندوستانیوں کی جان بچی تو ہمارا مقصود حاصل ہو گیا کیوں کہ ہم صرف اسی امر کے خواست گار ہیں کہ بے گناہوں کی جان محفوظ رہے۔ خواہ روپیہ کے صرف سے خواہ کسی اور خوف سے۔ اگر اسی طرح اور صاحب لوگوں کو بھی اس بات کا خوف ہوا کہ ہم کو بہت بڑا جرمانہ دینا پڑے گا تو وہ بھی شاید آئندہ بے دریغ مار ڈالنے سے باز آویں اور ہم یہ رائے کچھ اس لحاظ سے نہیں دیتے کہ فی الواقع ہمارے نزدیک پان سو

روپیہ کے جرمانہ سے ایک جان تلف کرنے کی تلافی ہوسکتی ہے اور اسسٹنٹ صاحب پر جو جرمانہ ہوا وہ ان کے جرم کی کافی سزا تھی بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ فلر صاحب کے جرمانہ کی نسبت اس جرمانہ کی مقدار کافی ہے کیوں کہ تیس روپیہ تو ایسی مقدار ہے کہ ہر وقت صاحب لوگوں کی پاکٹ میں رہتے ہیں۔ پس اگر ایک جان کا عوض تیس ہی روپیہ ٹھہرتے تو نہایت اندیشہ تھا اور پانسو روپیہ اس کی بہ نسبت گراں ہیں تو اسی قدر امید جرم کی کم ہونے کی ہے۔ غرض کہ بہر کیف جو کچھ اس مقدمہ میں ہوا وہ انصاف کے نہایت مناسب ہوا اور ہمارے نزدیک وہ لارڈ لٹن صاحب کی تنبیہ کا ہی اثر ہے جس کے سبب سے بڑی بڑی امیدیں ہوتی ہیں۔

....

زبردستی کا سلام

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۵ مئی ۱۸۷۶)

ہمارے اخبار مطبوعہ ۲۱ اپریل ۱۸۷۶ء میں ہمارے ناظرین اخبار نے اس خبر کو پڑھا ہوگا جس میں مسٹر نیوجنٹ صاحب اسسٹنٹ مجسٹریٹ سیتا مڑھی اور اس بیچارہ امیدوار کا ذکر ہے جس کے گھوڑے کی باگ پکڑ کر صاحب نے اس سے کہا تھا کہ اگر تم آئندہ سے ہم کو دیکھ کر گھوڑے سے نہ اترو گے تو ہم تم کو سخت سزا دیں گے۔ اگر یہ شریف ہندوستانی ہندوستانی نہ ہوتا: بلکہ بجائے اس کے ایک یورپین ہوتا، گو وہ کیسا ہی کم رتبہ ہوتا، تو شاید اسسٹنٹ صاحب موصوف کو اس سے ایسی گفتگو کرنے کا منصب نہ ہوتا مگر چوں کہ وہ ہندوستانی تھا اس سبب سے صاحب موصوف کی اس دھمکی کا مستحق ہوا کہ اگر تم آئندہ گھوڑے سے نہ اترو گے تو ہم سخت سزا دیں گے۔

کسی شخص کو یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ بے چارہ گھوڑے کا سوار امیدوار تھا اور امیدوار کی کچھ عزت نہیں ہوتی اس لیے صاحب موصوف نے اس سے یہ گفتگو کی۔ کیوں کہ اس بے چارے امیدوار کے ساتھ ایک اور غریب معزز آدمی پالکی میں سوار تھا اور اس نے صاحب کو سلام بھی کیا تھا مگر صاحب نے اس کا سلام نہیں لیا اور اس سے بھی یہی کہا کہ اگر تم پالکی سے نہ اترو گے تو ہم تم کو سخت سزا دیں گے۔ پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ کچھ

امیدواری کی وجہ نہ تھی بلکہ ہندوستانی ہونا ہی بڑی ذلت کی بات ہے۔علاوہ اس قصہ کے بسا اوقات یہ دیکھا گیا ہے کہ گو کیسا ہی معزز اور شریف ہندوستانی ہو اور گو وہ بگی یا ٹم ٹم پر کیوں نہ جاتا ہو اور اگر ادنیٰ صاحب بہادر تشریف لے جاتے ہوں اور وہ ہندوستانی صاحب کو سلام کرے تو صاحب ہرگز اس کا سلام نہیں لیتے اور ان کی اس بے پروائی سے صرف یہی نہیں ثابت ہوتا کہ صاحب کی کج اخلاقی اور تند مزاجی تھی : بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی نہایت ذلیل سمجھے جاتے ہیں اور شاید وہ کسی عزت کے اس وقت تک مستحق نہیں ہیں جب تک کہ وہ ہندوستانی ہونے کا سیاہ ٹیکا اپنی پیشانی پر سے نہ چھٹاویں۔

ہماری گورنمنٹ جس کی بیدار مغزی نہایت شہرہ آفاق ہے، کیا اس بات کو نہ جانتی ہوگی کہ ہندوستانی کو اپنی ایسی ذلت سے کیسا صدمہ ہوتا ہے اور وہ اس سے بے بنیاد تفرقہ کے سبب سے کسی درجہ ناخوش ہوں گے اور وہ اپنے اوپر ایسی زیادتیاں دیکھ کر کس قدر دل میں تنگ ہوتے ہوں گے اور ان کے دلوں میں کس قدر غبار بیٹھا ہوگا جس کی ایک نظیر یہ ہے کہ آج کل ہی اخباروں میں دیکھا گیا کہ ایک صاحب یورپین گھوڑے پر سوار جاتے تھے۔ اتفاق سے گھوڑے نے یورپین صاحب کو سڑک پر گرا دیا۔ایک مسافر جو راستہ میں جاتا تھا دیکھ کر کھڑا ہو گیا اور اس نے بجائے اس کے کہ صاحب کو اٹھاوے یہ لفظ گھوڑے کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ ''شاباش غازی مرد یہی چاہیے۔ ہمارا بدلہ صاحب بہادر سے تو نے لیا ہے ''۔اب جو لوگ ہمارے حاکم ہیں اور جن کے ہاتھ میں ایک بڑی تدبیر مملکت ہے وہ اس بات کو خیال کریں گے کہ اگر اس ہندوستانی کے دل میں ان صاحب کے کسی ظلم کے سبب سے کچھ رنج اور صدمہ نہ تھا تو اس نے ایسے رنج آمیز کلمات کیوں زبان سے ظاہر کئے ۔ہماری دانست میں نہایت استحکام کے ساتھ یہ خیال آتا ہے کہ بعض صاحب لوگوں کی ایسی تنگ مزاجیاں ہندوستانیوں کو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ اپنا انصاف آپ کر لیا کریں

اور ہرگز بوئے وفاداری ان کے دلوں میں پیدا نہ ہو۔ اور یہ امر تدبیر مملکت کے بالکل برخلاف ہے۔ آج تک ہندوستان میں سرکاری حکومت کو ایک مدید زمانہ گزر گیا اور عرصہ دراز سے صاحب لوگ ہندوستانیوں کے اوپر حکومت کرتے ہیں اور رات دن ان کے ساتھ ان کا معاملہ رہتا ہے۔ مگر بایں ہمہ جب ہندوستانیوں اور صاحب لوگوں کو دیکھو تو ایسی مغابرت رکھتے ہیں کہ ہرگز ایک دوسرے سے کچھ میل جول نہیں ہے بلکہ منافرت ہے پس اس کا سبب صرف یہی ایک فرضی بات نہیں ہوسکتی کہ ہندوستانی صاحب لوگوں کی طرز معاشرت اور ان کی خصلتوں سے آگاہ نہیں ہیں اس لیے صاحب لوگ ان سے منافرت رکھتے ہیں کیوں کہ واقفیت کے لیے بھی ایک حد ہوتی ہے۔ کب تک واقفیت نہ ہوگی بلکہ اصل یہ ہے کہ بعض صاحب لوگوں کی کج اخلاقیاں اور ان کی تندمزاجی اختلاط اور محبت کی مانع ہورہی ہے اور ہم یہ خوب جانتے ہیں کہ جو استحکام ایک سلطنت کو اس حالت میں ہوسکتا ہے جب کہ اس کی رعایا اپنے افسروں کی ہوا خواہ اور دست بن جاوے وہ استحکام اس حالت میں نہیں ہوسکتا جب کہ وہ ظاہر میں دبی ہوئی ہو اور دل میں مکدر ہو۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہمارے عالی ہمت حکام ضرور اس باب میں دانش مندی کو کام فرمادیں گے۔

صاحب اسسٹنٹ موصوف جو یہ فرمایا کہ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ ہم اسسٹنٹ مجسٹریٹ ہیں، ہم حیران ہیں کہ اس سے صاحب ممدوح کا کیا مقصد تھا۔ کیا یہ مقصد تھا کہ ہر شخص کو اسسٹنٹ مجسٹریٹ کی صورت کا پہچان لینا فرض ہے۔ یا یہ مطلب تھا کہ اسسٹنٹ مجسٹریٹ کو دیکھ کر گھوڑے پر سے اتر آنا فرض ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ سلام کر لینا فرض ہے۔ اگر اس میں سے ایک بھی مطلب ہو تو ہم جانتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ کے معدلت کے بالکل برخلاف ہے اور صاحب مجسٹریٹ قانوناً کسی ایک بات کے اصرار کرنے پر بھی ان میں سے مستحق نہیں ہیں غالباً شاید کوئی شخص اس بات کا معمور نہیں ہے ہر جگہ راہ میں یورپین صاحب

کی صورت دیکھتے ہی گھوڑے سے اتر کر یا سواری چھوڑ کر کھڑا رہے اور صاحب کو سلام کرے مگر ہندوستانی اس منشاء سے بڑھ کر یہ تعمیل کرتے ہیں کہ جب صاحب لوگوں کی صورت دیکھتے ہیں تو فورا نہایت ادب سے سلام کر لیتے ہیں اور صاحب لوگ سلام سے بھی کچھ بڑھ کر اس بات کے خواست گار ہوتے ہیں کہ سلام کے ساتھ سواری پر سے بھی اتر آیا کریں۔ پس ہندوستانی ہونا ضرور کوئی بڑا جرم ہے۔

....

زمانے کی ترقی کے آثار

(اخبار سائنٹیفک علی گڑھ، ۲۴ مارچ ۱۸۷۶ء)

زمانہ کوئی پہاڑ نہیں ہے جو ہم کو نظر آتا ہو اور وہ بہت بلند ہو۔ وہ کوئی خوبصورت شہر بھی نہیں ہے جس میں خوش نما آبادی ہو۔ وہ کوئی ملک بھی نہیں ہے جس میں بہت سے شہر ہوں وہ دریا بھی نہیں ہے جس میں تجارت کے بڑے بڑے جہاز چلتے ہوں مگر بایں ہمہ ہم اس کو کہتے ہے کہ زمانہ اچھا ہے۔ زمانہ ترقی کا ہے۔ زمانہ تجارت کا ہے۔ جس سے غرض یہ ہے کہ اس کے آدمی اچھے ہیں اور لوگ ترقی یافتہ ہے ان کے خیالات عالی ہیں۔ چناں چہ آج کل لوگ اپنی حالت کو ترقی دیتے جاتے ہیں اور ہر طرح سے ان میں شائستگی آتی جاتی ہے اور عوام الناس کی نسبت گو اس قوت تک یہ لفظ صحیح نہ ہو کہ وہ شائستہ حالت میں ہیں مگر اسمیں کچھ شبہ نہیں ہے کہ خواص تو اپنے آپ کو سنبھالتے جاتے ہیں۔ دیکھو ہندوستان کے امراء اب ویسے نہیں ہیں جیسے پہلے تھے۔ اب ان میں علم کا شوق ہے۔ ملکی حالات سے مطلع ہونے کا اشتیاق ہے۔ حکمرانی کے متعلق خبروں کو کان لگا کر سننے لگے ہیں اور اس ملک کو خود بھی پسند کرتے ہیں اور گو اب تک بعض امراء ایسی غفلت کی حالت میں ہوں مگر یہ غفلت ان کی نافہمی یا نالائقی سے بہت کم ہے۔ عیش پسندی سے زیادہ ہے اور اگر وہ ذرا اس سے باز آویں تو بخوبی اپنے آپ کو سنبھال سکتے ہیں۔ اب وہ ملکی معاملات میں رائے بھی دینے لگے

ہیں اور ان کو حسب موقع ہر قسم کی گفتگو اور ہر قسم کے نشیب و فراز کی نگہداشت کا شوق ہو گیا ہے۔ اب ان کی نظر میں یہ باتیں آنے لگی ہیں کہ پہلی حکومتوں میں یہ قصور اور اس زمانہ کی حکومتوں میں یہ فائدے ہیں۔ ان کو اس زمانہ کے موافق ملکی ضرورتوں پر نظر ہو گئی ہے اور جب وہ قصد کرتے ہیں تو ان ضرورتوں کی مراعات سے اپنا کام نکال لیتے ہیں۔ اب وہ گورنمنٹ کے بعض انتظامی امور کے حسن و قبح کو ایسے غور سے دیکھنے لگے ہیں اور اس کی برائی بھلائی پر بحث و مباحثہ کا مادہ حاصل کرنے کے شائق ہو گئے ہیں۔ جس طرح پہلے امراء اپنی اولاد سے غافل رہتے تھے اب وہ ایسے غافل نہیں معلوم ہوتے بلکہ وہ یقین کرنے لگے ہیں کہ اگر ہم اپنی اولاد کی فکر نہ کریں گے تو آئندہ وہ اپنی زندگی کو عیش و عشرت اور عزت و حرمت کے ساتھ مشکل سے بسر کرسکیں گے۔

جو تعصب ایک زمانہ میں ہندوستان میں بہ لحاظ ہندوستان کی ان پرانی رسوم کے تھا جو سراسر مانع ترقی اور باعث مذلب تھیں وہ تعصب بھی بہت گھٹ گیا ہے اور اس کے گھٹ جانے سے ہی اس قسم کے ثمرات حاصل ہوئے ہیں۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ ہندوستان کے باشندے سفر کو جانتے تھی نہ تھے اور اس کو نہایت خراب چیز خیال کرتے تھے اور اب یہ زمانہ ہے کہ ہر سال ہمارے کان میں کسی نہ کسی نامور رئیس کے لندن اور فرانس اور روم جانے کی خبر سنی جاتی ہے۔ کل سر جنگ بہادر کا قصد لندن تھا تو آج سر سالار جنگ بہادر تیار ہو رہے ہیں۔ اگر ان امور کے لحاظ سے اس زمانہ کو ترقی کا زمانہ کہیں تو کیا عجب ہے۔ اگر ہم اب بھی اس زمانہ کو بھلا ہی سمجھیں تو ہم سفید و سیاہ میں کچھ فرق نہیں کرتے اور اگر ہم کو اب تک کوئی امتیاز نہیں ہے تو رات اور دن میں کچھ تمیز نہیں کرتے اور ایسی صریح چیز میں اگر ہم امتیاز نہ کر سکیں تو ضرور ہماری کسی عقلی قوت میں نقصان ہے جو ہم کو معلوم نہیں ہے۔

....

اودھ اخبار اور منشی غلام محمد خاں

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۹ ستمبر ۱۸۷۶ء)

مندرجہ ذیل مضمون سرسید کے بلند اور اعلیٰ اخلاق کی بہت روشن اور واضح مثال ہے۔ منشی غلام محمد خاں ایڈیٹر اودھ اخبار لکھنو جن کا اس مضمون میں ذکر ہے۔ سرسید کے مخالفین میں سے تھے اور اکثر ان کے خلاف مضامین لکھا کرتے تھے۔ لیکن جب منشی نولکشور مالک اودھ اخبار نے ان کی مناسب قدر نہ کی اور وہ دل برداشتہ ہو کر اودھ اخبار سے تعلق قطع کرنے پر مجبور ہو گئے تو چوں کہ آدمی قابل اور لائق تھے۔ اس لیے سرسید نے اس موقع پر ذاتی مخالفت کا قطعاً خیال نہ کیا اور بڑے زور سے ان کی حمایت میں یہ مضمون لکھا اور منشی نولکشور کو توجہ دلائی کہ منشی صاحب کے الگ ہونے سے اودھ اخبار کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا لہٰذا ان کی قدر کریں اور ان کو اخبار سے علیحدہ نہ ہونے دیں۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

ہم کو افسوس ہے کہ اب تک ہمارے ہم وطنوں کی طبیعتیں کمال کی قدر شناس نہیں

ہوئیں اور جو اسباب ان کی ترقی کے ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوئیں۔ ہمارے ملک میں سے علم و فضل و لیاقت کے مفقود ہونے کی بڑی وجہ یہی ہے کہ اب کوئی کمال کو پوچھتا نہیں ہے اور جب خود اپنی طبیعتوں کا یہ حال ہو تو اس افسوس سے کیا نتیجہ ہے کہ ہندوستان میں اب کوئی صاحب کمال نہیں ہوتا۔ ہم کو یاد نہیں آتا کہ ہمارے ملک کے امراء اور دولت مند اور تاجروں نے کسی شخص کی قدر آج تک اس کی لیاقت کے سبب سے کی ہو۔ پس یہ آثار ملک کی ابتری کے ہیں۔ چوں کہ ہم اس مضمون کو طول دینا نہیں چاہتے اس لیے اب ہم اپنے خیال کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ منشی غلام محمد خاں صاحب ایڈیٹر اودھ اخبار اب برداشتہ خاطر ہو کر منشی نول کشور صاحب کے ہاں سے چلے آئے ہیں اور گو انھوں نے ترک تعلق نہیں کیا مگر ظن غالب ہے کہ اب ان کا وہاں جی نہ لگے اور برداشتگی کا سبب صرف یہ ہوا ہے کہ جو مصیبت اور محنت منشی صاحب کو اس کا صلہ بجز اس کے کچھ نہیں ملا کہ ان کو ضعف بصارت کے مرض میں مبتلا ہونا پڑا اور بجائے ترقی کے ان کو یہ تنزل نصیب ہوا کہ ان کے نور نظر میں کمی ہوگئی۔ پس کیا یہ بات افسوس کے لائق نہیں ہے کہ منشی نول کشور سا نامور شخص ایک ایسے شخص کی نسبت جیسے کہ منشی غلام محمد خاں صاحب ہیں بے اعتنائی کر کے ان کو ہاتھ سے کھو دے اور اس بات کا خیال نہ کرے کہ ایسے شخص کی علیحدگی سے ایسے مشہور اخبار کی ترقی میں جس کا شہرہ ہندوستان سے انگلستان تک ہے کیا نقصان آوے گا۔ ہمارے نزدیک شاید اس بات کا تو کوئی منصف بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اودھ اخبار کی موجودہ ترقی منشی غلام محمد خاں صاحب ہی کی توجہ کا نتیجہ ہے ورنہ اس سے پہلے یہ کوئی چیز نہ تھا۔ جو آب و تاب اس کو حاصل ہوئی وہ صرف انھیں کی بدولت نصیب ہوئی اور ہر مذاق کی بات اخبار میں نظر آنے لگی۔ اخبار پہلے ایک ہی بار چھپتا تھا اب کئی بار ہو گیا اور باوجود اس کے قدر لمبا چوڑا اخبار ہے کہ آج اس وقت اس سے اردو اخباروں میں کوئی زیادہ نہیں معلوم

ہوتا۔ پس باوجود ان سب باتوں کے منشی غلام محمد خاں نے اس کو کچھ ایسا سنبھالا کہ بلا شبہ وہ اس کے سبب سے نہایت قدر کے لائق شخص ہو گئے۔ مگر نہایت تعجب ہے کہ جتنی قدر منشی غلام محمد خاں کی اوروں کی نظر میں ہوئی شائد منشی نول کشور صاحب کے نزدیک ان کی قدر اتنی بھی نہ ہو ہم کو ذرا شبہ اس بات میں نہیں ہے کہ اگر منشی غلام محمد خاں صاحب اپنے ارادہ کے موافق علیحدہ ہو گئے تو بلا شبہ اودھ اخبار اس حالت پر نہیں رہے گا اور منشی نول کشور صاحب کو ایسا نیک نیت اور بے عذر اور لائق ایڈیٹر نہیں ملے گا۔ اگر اس وقت منشی نول کشور صاحب ذرا چشم پوشی نہ فرماویں گے۔ اور تھوڑی سی ترقی سے دریغ کریں گے تو ان کو اودھ اخبار کی رونق میں بہت زیادہ نقصان گوارا کرنا پڑے گا۔

ہم خیال کرتے ہیں کہ لوگ ہمارے اخبار میں منشی غلام محمد خاں صاحب کی نسبت اس رائے کے دیکھنے سے اس لیے تعجب کریں گے کہ ہمارے اخبار میں پہلے ان کی اور قسم کی تحریریں وہ دیکھ چکے ہیں لیکن چوں کہ یہ اور مقام ہے اور وہ اور مقام تھا اس لیے وہ اسی قسم کا تعجب نہ کریں گے اور اس بات کا وہ یقین کرین گے کہ ہماری لفظی منازعت قلبی منازعت تک منجر نہیں ہوتی۔ ہم بہ نظر انصاف اپنے ذمہ یہ بات واجب سمجھتے ہیں کہ اپنے ہم عصروں کی لیاقت کی قدر شناسی میں کبھی کوتاہی نہ کریں اور جو بات ہماری ملک وقوم کی بھلائی کی ہو۔ اس کو قلم سے ضرور نکالیں۔

اخیر پر ہم یہ بات کہتے ہیں کہ آج تک جو ہندوستانی اخبار سڑیل اور لغو اور بے اعتبار ہیں اسی وجہ سے ہیں کہ اخباروں کے مالک ایڈیٹروں کی قدر نہیں کرتے اور حتی الامکان مفت کام چلانا چاہتے ہیں جس کا نتیجہ وہی ہندی مثل ہوتی ہے ’’جیسے تیری کومری ویسے میرے گیت‘‘ ہم کو امید ہے کہ منشی نول کشور صاحب ضرور ہماری اس رائے کو بہ نظر غور دیکھیں گے اور جو کچھ ہم نے اودھ اخبار کی خیر خواہی میں لکھا ہے اس کو مان لیں گے

تجارت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علیگڑھ، ۲۰ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

ہمارے ہم عصر صاحب راقم لارنس گزٹ اس بات کے شاکی ہیں کہ سرکار نے کوئی پیشہ نہیں چھوڑا جس کو انجام دے کر ہندوستانی اپنا پیٹ پالیں مگر صاحب راقم نورالابصار زیادہ اس الزام میں ہندوستانیوں کو ہی ملزم بناتے ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ ہندوستانیوں میں خود ہی وہ عزم اور سرمایہ اور عقل او رواقفیت اور استقلال نہیں ہے کہ اگر انکے مقابلہ میں کوئی اہل یورپ کام کرے تو وہ اس کو سنبھال سکیں۔ سرکار پر اس کا کیا الزام ہے۔ البتہ وہ سرکار پر صرف اس قدر الزام لگاتے ہیں کہ سرکار ہندوستانیوں کے کسی پیشہ کی قدر نہیں کرتی بلکہ بجائے قدر کے اور وہ تدبیر کرتی ہے جس سے ہندوستانیوں کو نقصان ہوتا ہے اور اسکے ثبوت میں وہ جیل خانہ کی کاروائیوں کو پیش کرتے ہیں جس میں اب ٹاٹ کی پٹی تک سرکار قیدیوں سے تیار کرالیتی ہے اور کوئی ادنیٰ سے شے بھی ہندوستانی پیشہ وروں سے خرید نہیں فرماتی جس سے ان پیشہ وروں کو نہایت نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن ہماری دانست میں صاحب نورالابصار کی رائے سے لارنس گزٹ کا خیال اور قوی ہوتا ہے کیوں کہ اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ہندوستانیوں کی تجارت کو گورنمنٹ کی بے اعتنائی نے ہی پست کر دیا ہے اور گو سرکار خود اپنے ہاتھ سے کوئی کام نہیں کرتی مگر ایسی تدبیروں کی نسبت جیسی کہ جیل خانوں کی

کاروائیاں ہیں سرکار کی طرف کی جاتی ہے۔

البتہ یہ بات صاحب نور الابصار کی بھی نہایت صحیح ہے۔ کہ ہندوستانیوں میں عزم و استقلال نہیں ہے اور قومی اتفاق کو وہ جانتے بھی نہیں ہیں بلکہ بجائے اس کے باہمی بغض و حسد اور نفاق ان کو ہمیشہ پست کرتا ہے اور ہم اس بات کا یقین کرتے ہیں کہ بلا شبہ ہندوستانی بعض اوقات ذاتی اغراض کے سبب سے قومی نقصان کے درپے ہو جاتے ہیں جو ہمیشہ ان کی حالت کو پستی کی طرف مائل کرتا ہے۔ ہندوستانیوں کا یہ عقلی نقصان بھی نہایت مضر ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی رائے کو مستقل نہیں رکھتے اور اگر ایک شخص ان میں سے کوئی ذریعہ معاش کا ایجاد کرے تو سب اسی کی طرف جھک جاتے ہیں اور اسکی قدر کو کم کر دیتے ہیں۔ اگر ایک قوم نوکری کی طرف متوجہ ہو تو تمام قومیں اسی طرف جھک جاتی ہیں اور اگر ایک شخص ایک خاص پیشہ کرے تو تما شخص یہ سمجھ کر کہ اس کو نفع ہے سب اسی کیطرف جھک جاتے ہیں جس کا آخری ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نفع ایک کے حق میں بھی باقی نہیں رہتا۔ جو لوگ علم انتظام مدن سے آگاہ ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ اگر تمام جہان نوکری پیشہ ہو جاوے تو ایک گھڑی دنیا کا کام نہیں چل سکتا اور اگر تمام لوگ نوکری کو برا سمجھے اور کوئی نوکری نہ کرے تو بھی کام نہیں چل سکتا۔ اسی طرح تمام عالم اگر ایک ہی پیشہ کرے تو کام نہیں چل سکتا اور اگر سب پیشہ وری چھوڑ دیں تو بھی کام نہیں چل سکتا۔ اگر سب آدمی کھانے والے بالکل نہ رہیں تو ایک دم بھر بھی دنیا کے کام اس عنوان پر نہیں چل سکتے۔ اگر تمام جہان ایک ہی تجارت کرے دوسری قسم کی کوئی تجارت نہ کرے تو کسی طرح کام نہیں چل سکتا۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ سب لوگوں کی کسی طرح ایک ہی سلسلہ میں گنجائش نہیں ہو سکتی اور قدرت کا سلسلہ سب کو اس بات پر مجبور کر رہا ہے کہ ہر شخص ایک نیا راستہ اختیار کرے اور تمام دنیا کے باشندے دنیا کے خاص حصوں کے باشندے خاص حصوں میں سے خاص شہروں کے باشندے خاص شہروں

میں سے خاص محلد کے باشندے۔ خاص محلوں مینسے خاص گھروں کے باشندے ایک ہی
کام کو کر کے اپنی زندگی بسر نہیں کر سکتے تو اب ہمارے ان ہندوستانی بھائیوں کو معلوم کرنا
چاہیے کہ اگر تم سب یہ چاہو کہ سرکاری مدارس میں تحصیل کر کے ہم صرف نوکری ہی
کریں گے تو تمہارا یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم یہ چاہو کہ ہم سب ولایت میں جا کر بیرسٹر ہو
جاویں گے تو یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم یہ چاہو کہ ہم سب وکیل و مختار ہو کر کام چلاویں گے تو
بھی یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم چاہو کہ ہم سب صدر الصدور اور منصف ہو کر کام چلاویں گے تو
یہ بھی خیال غلط ہوگا اور ہرگز قدرت کا انتظام کسی ایک سلسلہ میں تم سب کو جگہ نہ دے گا۔ پس
اس لحاظ سے ضرور ہے کہ ہندوستان کے آدمی مختلف شعبوں میں ترقیاں اختیار کریں اور
مختلف کاموں میں عقل کو اور علم کو صرف کریں۔ مختلف قسم کے خیالات طبعتوں میں پیدا کریں
تا کہ ترقی کی صورت ظہور میں آوے اور اگر تم سب ایک ہی طرف گرو گے تو کبھی کام نہیں
چل سکتا بلکہ مفلس اور مصیبت زدہ ہو جاؤ گے۔ یہ بھی ضروریات تمدن سے ہے کہ دولت
ہاتھوں میں گھومتی رہے اور اگر دولت ایک صندوق میں بند ہو کر گھومنا چھوڑ دے تو ہرگز ملکی یا
قومی ترقی نہیں ہوسکتی۔ بلکہ کسی نوع کی ترقی نہیں ہوسکتی اور فطرتی انتظام کے موافق انسان
حوائج نہیں چل سکتے۔ اگر انسان روپیہ کو صرف کر کے اسباب ضروری نہ خرید کرے تو کسی
طرح وہ زندہ نہیں رہ سکتا اور خرید و فروخت ہی ذریعہ دولت کے گھومنے کا ہے۔ پس جن
ملکوں میں خرید و فروخت کے سبب سے دولت زیادہ گھومتی ہے اور دولت کا قدم دور دور تک
پہنچتا ہے اور ایک جگہ زیادہ نہین ٹھہرتی وہاں بہت بڑی ترقی سے اور جہاں دولت بند پڑی
ہے اور کاہلی کے سبب سے قدم نہیں ہٹاتی۔ صندوقوں میں پڑی سویا کرتی ہے بلکہ کہیں
مردوں کی طرح زمین میں دفن ہوگئی ہے وہاں ہرگز ترقی نہیں ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ایسی
دولت ہمارے ہندوستانی باشندوں کے پاس ہے کہ وہ اسکو نہایت محبت سے بند رکھتے ہیں

تجارت کے ذریعوں سے اس کا گھمانا پسند نہیں کرتے۔ پس یہ بات بہت سچ ہے کہ ہندوستانیوں کا بھی اپنی ترقی نہ کرنے میں بڑا قصور ہے۔

....

صاحب بہادر کی چوری

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھی، ۱۵ستمبر ۱۸۷۶ء)

ہم نے اپنے صیغہ کارسپانڈنٹ میں ایک خبر ڈیرہ دون کی چھاپی ہے جس میں سیل صاحب بہادر چوری کرتے ہوئے پکڑے گئے اور آخر کار ضرب شدید کھا کر گرفتار ہوئے اور اظہار دے کر دوسرے یا تیسرے روز مر گئے اور ہم نے اس مقدمہ کی اس کاروائی کی کیفیت بھی درج کی ہے جو عدالت فوجداری میں حاکم فوج داری نے کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اب تک اس مقدمہ میں ڈیرہ دون کے نہایت ایمان دار مجسٹریٹ نے نہایت عمدہ کاروائی کی ہےجس سے اس کا انصاف پسند ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ بات نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں ایک طرف صاحب معزز یورپین اور دوسری جانب غریب ہندوستانی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی کیفیت بھی اب تک نہایت عمدہ ہے اور پرداز مقدمہ بھی اب تک نہایت تعریف کے لائق ہے۔ ہندوستانیوں کو امید ہے کہ اگر یورپین اور ہندوستانیوں کے مقدمات میں اسی طریقہ سے انصاف کیا جاوے گا تو جو شکایت اب ہے وہ آئندہ نہ رہے گی ۔ جو عرضی سیل صاحب کے بھائی نے اپنے بھائی کی موت کے اسباب دریافت کرنے کے واسطے دی ہے وہ صاحب مجسٹریٹ بہادر کے طرز انصاف میں کچھ خلل نہیں پیدا کرتی خصوصا اس حکم کے دیکھنے کے بعد جو صاحب مجسٹریٹ بہادر نے سائل کی عرضی پر لکھوایا

ہے۔

جو طریقہ سیل صاحب کے بیرسٹروں نے اختیار کیا ہے وہ بھی کچھ خارج نہیں ہے کیوں کہ اگر ہو مدعا علیہ یعنی اپنے موکل کے ذمہ سے الزام دفع کرنے کو اپنے موکل کو نشہ باز ثابت کریں تو ان کا کام ہے۔ وہ صرف اسی بات کے نوکر ہوتے ہیں کہ اپنے موکل کو بچاویں اور جنون سے، نشہ سے، اشتعال طبع سے۔۔ غفلت سے۔ اتفاق سے، غرض کہ جس حیلہ سے بچاسکیں اس کے بچانے میں کوشش کریں۔ ہاں البتہ بیرسٹروں کے اس عذر کو عدالت بھی تسلیم کرلے اور ایسے صریح الزام میں صاحب ممدوح کو نشہ باز ٹھہرا کر کوئی اپنی رائے ظاہر کرے تو البتہ کسی قدر افسوس کے لائق بات ہے اور ایسی حالت میں عدالت کا انصاف دیکھنے کے لائق ہے۔

ہمارا کارسپانڈنٹ لکھتا ہے کہ اگر سیل صاحب زندہ رہتے تو اس حالت میں عدالت کا انصاف دیکھنے کے لائق تھا مگر ہم اپنے کارسپانڈنٹ کو یقین دلاتے ہیں کہ اب بھی عدالت کا انصاف اچھا ہوگا اور دیکھنے کے لائق ہوگا کیوں کہ عدالت اب بھی یہ بات دکھلاسکتی ہے کہ و اپنی تجویز میں سیل صاحب کو چوری کا ملزم قرار دے یا صاف ان کو نشہ باز ٹھہرا کر بری کر دے اور اس حالت میں ان کے ورثاء کو پولیس او ر مالک مکان کو مواخذہ کے لائق ٹھہراوے۔

ہمارے ناظرین اخبار دیکھیں گے کہ یہ مقدمہ اخلاقی کیفیت کے لحاظ سے کس قدر سند کے لائق ہے اور جس موقع پر کہ انگلستان کے شائستہ اور ہندوستان کے ناشائستہ لوگوں کی شائستگی اور ناشائستگی کا موازنہ کیا جاوے تو کسی قدر کام آوے گا۔ ہندوستان کا ایک جھوٹا گواہ اس قدر قلق میں نہیں ڈالتا جس قدر کہ انگلستان کا جھوٹا گواہ قلق میں ڈالتا ہے اور ہندوستان کا ایک چور اگر نقب پر مارا جاوے تو چنداں افسوس نہیں ہے جس قدر کہ انگلستان

کے ایک لائق شخص کے نقب پر مارے جانے کا افسوس ہے اور شاید اس حالت میں اور بھی زیادہ افسوس کے لائق ہے جب کہ وہ ایک معزز شخص کا بیٹا تھا اور بڑا عالی خاندان تھا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ انگلستان کا ایسا آدمی زیادہ افسوس میں ڈالتا ہے۔ یہ سبب ہے کہ ہندوستانی نیم وحشی ہیں اور انگلستان مرکز تہذیب ہے پس اس کے اور اس کے عیب میں بھی اس قدر فرق ہے جس قدر کہ اس کی اور اس کی شائستگی میں فرق ہے۔

....

الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۵ ستمبر ۱۸۷۶ء)

بعض اخبار ناقل ہیں کہ پونا کی میونسپل کمیٹی پر ایک صاحب یورپین نے چالیس ہزار روپیہ کا دعویٰ اس ہرجہ کی بابت کیا جو ان کی ایک ٹانگ کے ٹوٹ جانے سے ہوا جس کی کیفیت یہ ہے کہ پونا کی حدود میونسپلٹی کے اندر ایک سڑک کے کنارے اینٹوں کی سرخی کا ایک ڈھیر پڑا ہوا تھا۔ صاحب بہادر جو بگھی دوڑاتے ہوئے اس طرف سے نکلے تو بگھی کا پہیہ اینٹوں کے ڈھیر پر چڑھ گیا جس کے صدمہ سے بگھی الٹ گئی اور صاحب گر گئے اور ان کا ایک پاؤں ٹوٹ گیا۔ صاحب موصوف نے اس الزام میں میونسپل کمیٹی پر نالش کر کے سولہ ہزار روپیہ کی ڈگری حاصل کی پس یہ ایک عجیب وغریب مقدمہ ہے جس کو سن کر ہم کو تعجب ہوتا ہے اور اس قاعدہ کے بموجب بہت سی مشکلیں پیش آتی معلوم ہوتی ہیں۔ کیوں کہ اگر اسی طرح کبھی صاحب ممدوح کی بگھی راہ میں کسی شخص کے مکان کی دیوار سے ٹکر کھاتی تو صاحب ممدوح صاحب مکان پر ٹانگ ٹوٹنے کا دعویٰ کر کے سولہ ہزار کی ڈگری حاصل کرنے اور اگر آئندہ راہ میں ان کی بگھی کی جھپٹ میں کوئی آدمی آجاوے گا اور صاحب کا گھوڑا اس کے سبب سے چونک جاوے گا اور صاحب گر کر ہاتھ پاؤں توڑ لیں گے تو اس غریب پر نالش کر کے ہرجہ وصول کریں گے اور وہ غریب جھپٹ میں مر گیا تو صاحب اس

کے ورثا پر ہرجہ کی نالش فرماویں گے۔

ہم کو حیرانی ہے کہ میونسپل کمیٹی پر یہ دعویٰ کیوں کیا گیا اور صاحب جج نے یہ دعویٰ کیوں سن لیا کیوں کہ دراصل صاحب ممدوح اگر نالش کر سکتے تھے تو اپنی آنکھوں پر کر سکتے تھے جن کو یہ نہ سوجھا کہ ہم اندھا دھند بگھی کو کہاں لے جاتے ہیں اور اینٹوں کے ڈھیر پر کیوں چڑھاتے ہیں اور سڑک چھوڑ کر اس کنارے پر کیوں بگھی بھگاتے ہیں اور اگر ان کی آنکھیں یہ عذر کریں کہ ہمارا قصور کیا ہے۔ ہم تو صاحب بہادر کی عقل کے ماتحت ہیں جو کچھ مواخذہ ہونا چاہیے صاحب بہادر کی عقل سے ہونا چاہیے تو یہ عذر بھی قابل سماعت ہوگا اور اس کے سبب سے صاحب بہادر کی عقل بھی مدعا علیہ قرار پاوے گی لیکن اس عذر سے صاحب کی آنکھوں کی بالکل براءت نہیں ہوسکتی کیوں کہ جرم قتل یا ضرر رسانی میں کسی نوکر کا یہ عذر کہ مجھ کو میرے آقا نے فلاں شخص کی نسبت حکم قتل دیا تھا اس لیے میں نے اس کو مار دیا نوکر کو جرم قتل سے بری نہیں کرتا مگر ہاں البتہ بعد ثبوت کے آقا بھی ماخوذ ہوسکتا ہے۔ پس نظر بریں صاحب موصوف کی آنکھیں اور عقل دونوں مدعیا علیہ ہوسکتی ہیں۔

ہم کو یہ بات ظاہر کرنی چاہیے کہ کسی موقع پر بضرورت ملبہ کا اکٹھا ہونا کچھ میونسپل کمیٹی کے حق میں جرم نہیں ہوسکتا اور اگر وہ جرم سمجھا جاوے تو میونسپل کمیٹی کوئی کام اپنا نہیں کر سکتی۔ کیوں کہ سرکاری عمارتیں جو میونسپل کمیٹی کے اختیار سے بنتی ہیں ان میں ہمیشہ میونسپل کمیٹی سڑکوں پر ملبہ ڈالنے اور سر راہ بہت سے کام کرنے میں مجبور ہے۔ جب اس کی حد میں سڑک تیار ہو تو اس حالت میں وہ سڑک کے کنارے پہلے سے کنکر جمع کرنے میں مجبور ہے۔ اگر وہ کسی موقع پر کنواں یا سڑک کی نالی بناوے تو وہ سر راہ ایسی چیزوں کے ڈالنے میں مجبور ہے۔ پس اگر ایسی حالت میں کوئی صاحب دوڑتے آویں اور دہم سے کنوئیں میں گر پڑیں تو صاحب کا قصور ہے میونسپل کمیٹی کا کیا قصور ہے۔ اگر سڑک کی نالی میں گر کر وہ

اپنی ٹانگ توڑ لیں تو کمیٹی کا کیا قصور ہے۔ اگر صاحب ممدوح یہ فرماویں کہ بعد تیاری کے میونسپل کمیٹی کا کام ہے کہ راہ صاف رکھے تو ان کا یہ عذر مسلم ہے مگر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر میونسپل کمیٹی اپنے کام کی کوئی حد مقرر کرے گی کیوں کہ اگر ہم فرض کریں کہ اس وقت میونسپل کمیٹی کا کام ختم ہوا اور اسی اثناء میں کوئی صاحب وہاں آ کر گر پڑے تو کیا وہ کہہ سکیں گے کہ ہمارے آنے سے پہلے کیوں راہ صاف نہ ہوگئی کیوں کہ میونسپل کمیٹی کہہ سکے گی کہ صاحب بہادر اس مدت سے پہلے گئے۔ جس مدت میں کہ وہ اس راہ کو صاف کر سکتی۔

اگر صاحب موصوف کے دعوے کی نظیر ہندوستان میں قائم ہوگئی تو آئندہ دانستہ کنوئیں میں گرنے والے کنواں بنانے والے پر اس بات کا دعویٰ کر سکیں گے کہ اس نے کنوئیں پر چوکھٹا نہیں ڈالا تھا اس لیے ہم گر گئے اور اگر چوکھٹا بھی ہو تو کہہ سکیں گے کہ ایک محافظ کنوئیں پر کیوں نہیں بیٹھا تھا جو ہم کو منع کرتا۔ اگر کوئی شخص کسی کی بندوق اٹھا کر اپنے اوپر سر کرے تو اس پر بھی ہرجہ کا دعویٰ ہونا چاہیے کہ کیوں اس نے اپنی بندوق کو ایسے موقع پر رکھا کہ ہم اٹھا سکے اور اپنے اوپر سر کر سکے۔ کیسے تعجب کی بات ہے کہ خود صاحب موصوف اینٹوں پر چڑھ گئے اور اپنی نادانی سے اپنا پیر توڑ لیا اور میونسپل سے سولہ ہزار روپیہ وصول کیا۔

ہم کو اندیشہ ہے کہ اگر یہی مزہ لگ گیا کہ سولہ ہزار روپیہ ایک پاؤں کی قیمت ملتی ہے تو بہت سے صاحب سڑک کے کنکروں پر بگھی چڑھا کر اپنا پاؤں توڑ لیا کریں گے اور سولہ ہزار روپیہ وصول کر کے مزے اڑاویں گے کیوں کہ ڈاکٹر انگریزی ایسے ہوشیار ہیں کہ ضرور وہ ٹوٹا ہوا پاؤں جوڑ دیا کریں گے اور سولہ ہزار روپیہ مفت میں وصول ہوا کرے گا۔

ہمارا ایک ہم عصر لکھتا ہے کہ دیکھو اس مقدمہ میں کیا انصاف ہوا ہے۔ ایک کی ٹانگ کی قیمت سولہ ہزار روپیہ ٹھہری ہے اور فلر صاحب کے سائیس کی جان تیس روپیہ کی قرار پائی

۔مگر ہم کو اپنے ہم عصر سے اتفاق نہیں ہے کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ فلر صاحب کے سائیس کی جان تیس روپہ کی کیا ایک کوڑی کی بھی نہیں ٹھہری اس لیے کہ وہ تیس روپیہ جو وصول ہوئے اگر وہ اس سائیس کے کسی وارث کو دلائے جاتے تو البتہ ہم اس کو اس کی جان کی قیمت سمجھتے مگر ہم کو معلوم ہے کہ یہ تیس روپیہ بھی اس کے ورثاء کو نہیں دیے گئے بلکہ وہ بھی سرکاری خزانہ میں داخل ہوئے اور وہ حق سرکار سمجھے گئے ۔ بے چارے غریب سائیس کی جان تو مفت میں گئی ۔ بخلاف اس سولہ ہزار کے کہ یہ تو صاحب کو دلائے گئے ہوں گے نظر بریں یہ کہنا چاہیے کہ ہندوستانیوں کی جان اور صاحبان یورپ کا رونگٹا بھی برابر نہیں ہوسکتا بلکہ صاحب بہادر کا رونگٹا تو بڑی چیز ہے ان کے کتے کے رونگٹے کی برابر بھی نہیں ہے کیوں کہ بعض بعض صاحب لوگوں کے کتے کا ہرجہ بھی فلر صاحب کے سائیس کی جان کے ہرجہ سے زیادہ ہوا ہے اور انگریزی عدالتوں نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

ہم کو انتظار ہے کہ ہم اس مقدمہ میں پوتا کی میونسپل کمیٹی کے جواب دیکھیں اور جو عذر اس نے کیا ہے اس کو سنیں اور اگر کمیٹی نے بھی اپنے ذمہ اقبال ڈگری کرالی ہے تو اور بھی زیادہ تعجب کی بات ہوگی جس کو ہم نہایت شوق سے پڑھیں گے۔

....

کلکتہ میں ایک صاحب کا بھنگی سے مقدمہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۵ ستمبر ۱۸۷۶ء)

ایک بھنگی کسی صاحب کے ہاں کلکتہ میں نوکر تھا۔ صاحب سے اور اس بھنگی سے تکرار ہوئی تو صاحب نے اس پر نالش کی مگر مقدمہ خارج ہو گیا۔ ہم کو افسوس ہے کہ صاحب نے ایسے خفیف مقدمہ میں کیوں نالش کی اور کیوں بھنگی کے برابر کھڑے ہو کر مدعی ہوئے۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ وہ خوب جانتے تھے کہ جو بیان انھوں نے عدالت میں کیا وہ چنداں لائق لحاظ نہ تھا۔ کیا عدالت اس بات کا یقین کر سکتی ہے کہ صاحب بہادر نے بھنگی کو صرف برتن دھونے کا حکم دیا ہے اور بھنگی نے بجواب اس کے حملہ کیا ہو۔ ایک ذلیل ملازم بلا وجہ یہ جرات کر سکتا ہے کہ اپنے آقا کا وہی کام نہ کرے جس کا وہ نوکر ہو اور کام کے مقابلہ میں حملہ کرے۔ کیا کسی کو یہ یقین آ سکتا ہے کہ صاحب ایسے حلیم الطبع ہوں کہ بھنگی کی گستاخی پر کچھ ہاتھ پیر نہ ہلاویں بلاشبہ یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ جب صاحب نہایت خفیف قصور پر بھنگی کو زیادہ سخت پکڑا ہوگا اور مار پیٹ کی ہوگی تو بھنگی نے لاچار ہو کر اور مسٹر فلر صاحب کے سائیس کو یاد کر کے یہ خیال کیا ہوگا کہ اگر میں بیٹھا رہا تو مفت جان جاوے گی اس لیے اس نے اپنی جان بچانے کے واسطے گستاخی کی ہوگی۔ ہمارے قول کی تصدیق سعدی کے اس شعر سے ہوتی ہے

دقت	ضرورت	چو	نماند	گریز
دست	بگیرد	سر	شمشیر	تیز

اب ہم ذیل میں اس خبر کو لکھتے ہیں:

''مسٹر بروز صاحب سہا کن کروکوڈ لین کلکتہ نے اپنے بھنگی پر حملہ آوری کی نالش کی و ۲۵ ماہ گذشتہ کو واقع ہوا۔ صاحب موصوف نے بھنگی کو ایک قلعی کا برتن صاف کرنے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے صاحب کی مرضی کے موافق برتن کو صاف نہیں کیا۔ صاحب نے کہا پھر صاف کرو جس پر مدعا علیہ گستاخی سے پیش آیا اور جب صاحب بہادر نے کھڑے ہو کر اس سے کہا کہ تو مکان سے نکل جا تو مہتر نے لوٹا کھینچ مارا جس سے صاحب کی ٹھوڑی پر گہرا زخم آیا۔ مدعی کا اظہار تو یہ تھا لیکن اور گواہی سے ثابت ہوا کہ طرفین سے حملہ کی نوبت پہنچتی تھی۔ اس وجہ سے صاحب مجسٹریٹ نے مقدمہ خارج کیا۔

....

صاحبان یورپ کا دیسی زبان میں امتحان

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۵ نومبر ۱۸۷۵ء)

صاحب راقم اخبار انڈین پبلک اوپنین نے جو ایک منصفانہ خیال ظاہر کیا ہے وہ اپنی راستی کے سبب سے ایسا نہیں ہے کہ ہم اس کی قدر شناسی سے چشم پوشی کریں۔ بلاشبہ ایک سچا خیال جس قدر و منزلت کے لائق ہوتا ہے ویسی قدر و منزلت اور کسی چیز کی نہیں ہو سکتی۔ صاحب راقم موصوف نے اس بات پر افسوس کیا ہے کہ جو انگریز ہندوستان میں عہدہ دار ہو کر آتے ہیں وہ ہندوستانی زبان سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں اور ان کو اس قدر ملکہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنی عدالت کے ریل معاملہ سے گفتگو کر سکیں یا ان کی گفتگو سمجھ سکیں یا ان کی عرضی کو خود سمجھ سکیں یا آپ کچھ لکھ سکیں اور جب ان کی یہ حالت ہے تو عدالتوں کا انصاف کیونکر خراب نہ ہوگا اور جو انگریز ایسے ہیں وہ اپنی کاروائی میں ان اہل کاروں کے محتاج کیوں کر نہ ہوں گے جو اپنے چال چلن اور دیانت کے لحاظ سے نہایت برے ہوتے ہیں اور یہ رائے چال چلن اور دیانت کے لحاظ سے نہایت برے ہوتے ہیں اور یہ رائے ایسی صحیح اور عمدہ ہے کہ ہم کو اس کی تائید میں ذرا بھی کمی نہیں چاہیے۔ یہ بات بالکل سچ ہے کہ جب حاکم عدالت ایک ایسی زبان سے ناواقف ہو جس میں اس عدالت کی کاروائی ہوتی ہے یا جس زبان کے اہل معاملہ عدالت میں مستغیث ہوتے ہیں تو ایسی عدالت کا انصاف کسی

طرح باقی نہیں رہ سکتا۔انصاف اس بات کی فرع ہے کہ اول اس معاملہ کو سمجھ کیا جاوے جس کی نسبت انصاف کا قصد کیا جاوے اور جب ایک حاکم اس کے فہم پر ہی قادر نہ ہوتو کیوں کر امید ہوسکتی ہے کہ انصاف ہو سکے گا۔شاید ہم اس بات کی چند مثالیں پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض صاحب کسی قدر زبان ہند سے ناواقف ہوتے ہیں اوراس کے سبب سے کیسی کیسی دقتیں واقع ہوتی ہیں۔ پس اگران خرابیوں کو کچھ ہلکا نہ سمجھا جاوے تو کسی طرح مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اس باب میں گورنمنٹ غفلت کرے اوراس بھاری دقت کا کچھ انتظام نہ کرے۔

صاحب راقم موصوف کے نزدیک یہ بڑی خرابی اس غفلت یا چشم پوشی کا نتیجہ ہے جو صاحبان انگریز کی جانب سے زبانوں کے امتحان میں کی جاتی ہے۔اگر زبان کا امتحان اس غفلت سے نہ لیا جاوے تو پھراس امر کی شکایت بہت کم ہو جاوے علی الخصوص دیسی زبان کا امتحان اگر احتیاط اور مضبوطی کے ساتھ لیا جاوے اور جس آسانی سے صاحبان انگریز اس زبان میں پاس ہو جاتے ہیں وہ آسانی سے صاحبان انگریز اس زبان میں پاس ہو جاتے ہیں وہ آسانی نہ رہے تو پھر کیوں کر ممکن ہے کہ وہ اصلاح پذیر نہ ہوں۔پس یہ رائے فی الواقع نہایت سچی ہے اور ہماری دانست میں یہ الزام گورنمنٹ پراس قدر نہیں ہے جس قدر کہ دیسی زبان کے ممتحنوں کی نسبت ہے کیونکہ اس باب میں انھیں کی نسبت یہ دو خیال ہو سکتے ہیں کہ یا وہ دیسی زبان کے امتحان لینے کی لیاقت نہیں رکھتے اور یا وہ رعایت کے ساتھ سند عطا کر دیتے ہیں اور یہ دونوں الزام ان کے حق میں کچھ کم مضر نہیں ہیں۔

درحقیقت یہ ممتحن گورنمنٹ کے کام کے کفیل ہوتے ہیں۔پس اگر وہ خود ہی اس باب میں کوتاہی کریں گے تو کیوں کر امید ہوسکتی ہے کہ دوسروں کی حالت کی اصلاح یا جانچ وہ پوری کر دیں۔پس ہم امید کرتے ہیں کہ آئندہ سے اس بڑی خرابی کا خیال کرنے کے بعد

جو دیسی زبان کی ناواقفیت کی وجہ سے حکام کی عدالتوں میں پیش آتی ہیں ضرور کوئی ایسی فکر ہوگی کہ اس امتحان میں یہ نقصان باقی نہ رہے۔

چوں کہ صاحب راقم موصوف کی پوری رائے قابل ملاحظہ ہے اس لیے ہم اس کو ذیل میں درج کرتے ہیں ہم کو امید ہے کہ اس رائے کو تمام ہندوستان کے لوگ نظر انصاف سے دیکھیں گے۔

صاحب اخبار انڈین پبلک اوپنین رقم طراز ہیں کہ ''دیسی زبان کی تعلیم اور اس کے امتحانوں کا جو قاعدہ آج کل ہندوستان میں جاری ہے اس کی خرابی کا ثبوت ہندوستان میں ان انگریزی عہدہ داروں کی حالت سے ہوتا جاتا ہے جو اس زبان میں امتحان پاس کر لیتے ہیں کیوں کہ ان میں چند ہی ایسے نکلتے ہیں جو ہندوستانیوں خصوصا اہل معاملہ کاشت کاروں کے ساتھ صاف صاف صحیح تلفظ کے ساتھ گفتگو کر سکیں یا ان کی تقریر کو سمجھ سکیں چنانچہ ہم نے ایسے شخص دیکھے ہیں جن کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے دیسی زبان میں اعلیٰ درجہ کی لیاقت حاصل کی ہے مگر وہ جاٹ یا میو کے ساتھ بالکل گفتگو نہیں کر سکتے اور نہ اس کی بات کو سمجھ سکتے ہیں۔ پس جو خرابی ہمارے انصاف کی عدالتوں اور عام کچہریوں میں واقع ہوتی ہے اور جو ناراضی اس کے باعث سے پیدا ہوتی ہے وہ بیش تر اسی امر سے منسوب کی جاسکتی ہے۔ ہم دریافت کرتے ہیں کہ ایسے انگریزی عہدہ دار کس قدر ہے جو اس بات میں قاصر ہیں اور ایسے کتنے ہیں جو بغیر مدد کے پہلے ہی نظر میں اردو یا ہندی کی ایک عام چٹھی یا عرضی کو پڑھ سکیں یا اپنے ہاتھ سے ایک صحیح جواب یا حکم لکھ سکیں یا ایک ہندوستانی ساہوکار یا سوداگر کے حساب کی کتابوں کی رقموں کو فورا سمجھ سکیں یا پڑھ سکیں یا ان کو جانچ سکیں یا کسی اور کاغذ کو اس طرح پڑھ سکیں جو خاص اس زبان میں لکھا ہو جس میں انہوں نے جھوٹ موٹ سند حاصل کی ہو۔

ہندوستانی لوگ اس بات سے ہمارے انتظام میں ایک نہایت بڑا نقصان سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ بھی معقول ہے کیونکہ زبان کی ناواقفیت کی وجہ سے صاحب لوگ اکثر ان ہندوستانی ماتحت اہل کاروں کے محتاج ہوتے ہیں جو بے احتیاط اور مرتشی ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ لوگوں کو ہمارے انصاف کی عدالتوں پر بہ نسبت اس کے کم اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ ان کو اور صورتوں میں ہونا چاہیے تھا اور رشوت ستانی کو بھی شائد خفیہ طور پر ترقی ہوتی ہے۔

پس جب تک حکام کی یہ کیفیت رہے گی اس وقت تک اور باتوں میں ترقی اور اصلاح کرنے سے بہت کم فائدہ ہوگا اور اس کا یہ علاج صریح نہایت موثر ہے کہ یا تو اس بات کی تاکید کی جاوے کہ انگریزی عہدہ دار دیسی زبان کو ضرور اس قدر سیکھ لیں کہ وہ اس سے اسی قدر واقف ہو جاویں جیسا کہ خاص اپنی مادری زبان سے اور یا رفتہ رفتہ ہماری عدالتوں اور کچہریوں میں انگریزی زبان جاری ہو جاوے۔

....

ترمیم احکام شریعت

(''تہذیب الاخلاق'' یکم رجب، ۱۲۹۳ھ)

ہم کو اودھ اخبار مورخہ ۲ جولائی ۱۸۷۶ء دیکھ کر نہایت افسوس ہوا ہے کہ اب نعوذ اللہ شریعت مصطفوی ایسی ہوگئی ہے جس میں ترمیم کی حاجت پڑی ہے اور حکام وقت سے اس کی ترمیم کی درخواست کی جاتی ہے۔

خدا نے اور محمد رسول اللہ صلعم نے مہر کی کوئی حد معین نہیں کی۔ ناکح اور منکوحہ کی رضامندی پر موقوف ہے وہ جو چاہیں مقرر کریں مگر ہمارے زمانہ کے امام اعظم جناب حضرت مولوی محمد یعقوب صاحب مدرس مدرسہ عربی دیو بند خدا کے اس حکم کو پسند نہیں فرماتے اور یہ چاہتے ہیں کہ نواب گورنر جنرل بہادر ہندوستان کی لیجسلیٹو کونسل سے کوئی قانون اس کی ترمیم کے لیے نافذ ہو تا کہ ہر قوم کی حسب حیثیت مہر کی ایک مقدار مقرر ہو جاوے۔ چنانچہ جو خط جناب امام ہمام کا اس باب میں اودھ اخبار میں چھپا ہے اس کا وہ فقرہ جس میں وہ درخواست ہے بعینہ نقل کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے:

''اب ایک مختصر مضمون اس رائے پر عرض کرتا ہوں۔

زیادہ مہر کی اصل غرض ملک ہند میں کچھ تو فخر اور تکبر کے باعث ہے مگر اصل اس بات کی یہ ہے کہ زیادہ مہر کے وسیلہ سے عورتیں بعد بیوہ ہونے کے دوسرے نکاح کرنے سے بچیں اور بنی اعمام اور رشتہ دار اس حیلہ سے اپنے حق سے جو بحسب فرائض اللہ ان کے لیے مقرر ہیں محروم رہیں۔ مگر اس کے لیے کسی زمانہ میں جیسی صورت ظاہری تھی ویسی مقدار مقرر ہوئی تھی۔ اب وہ صورت بھی نہ رہی اور نہ وہ گنجائش۔ مگر وہی کا وہی رہا ہے۔ کیا اچھی بات ہو کہ حکام ایسے بے ہودہ جھگڑے دیکھ کر ایسے برے امر سے کہ بنا بہت سی بری باتوں کی ہے روک دیویں اور ہر قوم کی حسب حیثیت ایک مقدار مقرر ہو جاوے جس سے تجاوز نہ ہوا کرے۔ یا ہر جانب عمائد کو اس بات کی ہدایت کریں کہ وہ باہم اس تجویز کو فراہم ہو کر کر لیں تا کہ یہ بلائے عام رفع ہو۔''

راقم

محمد یعقوب مدرس مدرسہ عربی دیوبند

ہم سمجھتے ہیں کہ جو حکم شریعت محمدی کا ہے وہ تو نہایت عمدہ۔ اس میں تو کچھ قوم کی حاجت نہیں اور نہ کوئی نقصان اور آفت اس میں ہے۔ ہاں اس میں شبہ نہیں کہ جو لوگ شریعت کی ٹٹی کی آڑ میں شکار کھیلنا چاہتے ہیں ان کو بہت سی جوروواں گھیر لینے اور پرانی کو طلاق اور نئی سے نیا نکاح کر لینے میں بہت آسانی ہو جاوے گی اور ٹھیک یہ مثل صادق آ جاوے گی کہ: کل جدید لذیذ

حیدرآباد کا ہنگامہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۰ جنوری ۱۸۷۶ء)

حیدرآباد دکن میں جو ایک ہنگامہ مولوی محمد زمان خان صاحب کے قتل کے متعلق پیش آیا تھا اس کے تفصیلی خبر ہم اپنے گذشتہ پرچہ میں چھاپ چکے ہیں اور ہم کو یقین ہے کہ یہ نامناسب واقعہ جس طرح ہمارے نزدیک موجب افسوس ہے اور لوگوں کے نزدیک بھی موجب افسوس ہوگا یہ افسوس ہم کو کچھ صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ مولوی محمد زمان خاں صاحب کچھ صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ مولوی محمد زمان خاں صاحب مظلوم قتل ہوئے بلکہ ہم کو اس حیثیت سے افسوس ہے کہ اس کے سبب سے مسلمانوں کی اخلاقی حالت نہایت خراب معلوم ہوتی ہے اور اس کی ج ہت سے ان کے مذہبی خیالات طعن کے لائق ٹھہرتے ہیں حالاں کہ نفس امر میں انکی مذہبی حالت ان کے ایسے اخلاق کے بالکل منافی ہے۔

ہم کو مذہبی حالت کے ذکر کا موقع اس وجہ سے ملا کہ اس ہنگامہ کو جہاں تک تعلق ہے ان کے مذہبی مزعومات سے تعلق ہے گو فی نفسہ ان کے ایسے مزعومات ان کے مذہب کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ کیوں ک کہ جس سے بے رحمی سے ایک جاہل اور خون خوار پٹھان نے ایک مولوی کو نماز میں ہلاک کیا اس طرح پر مسلمانوں کے مذہب میں کوئی قتل جائز نہیں ہے بلکہ ایسا قتل مسلمانوں کے مذہب میں سے بڑا گناہ اور نہایت خطرناک کبیرہ ہے جس

کے واسطے خدا کی طرف سے فجز اءجہنم کا حکم ان کے قرآن میں لکھا ہوا ہے۔ مگر چوں کہ ان کی اخلاقی حالت اچھی نہیں ہے اس سبب سے وہ اس وحشیانہ حرکت کو ثواب سمجھتے ہیں۔

جن دو فرقوں میں یہ قصہ واقع ہوا ان میں سے ایک اہل سنت و جماعت کے نام سے مشہور ہے اور دوسرا مہدویہ ہے مگر افسوس ہے کہ یہ حرکت ان دونوں گروہوں کی مذہبی ہدایات کے خلاف ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی تعلیم جن ملکوں میں خراب ہے اور جن ملکوں میں جاہل اور بد اخلاق شخص عوام الناس کے سرگروہ بنے ہوئے ہیں بسا اوقات ان کی باہمی نفسانیت سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ ایسے ہنگامے ہو جاتے ہیں اور اس کا مرتکب

"خسر الدنیا والاخرۃ

کا مصداق ہوتا ہے۔ یہ بات ہم نے برے تجربہ کے بعد دریافت کی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو گروہوں میں اختلاف ہوتا ہے تو یہ اختلاف صریح حرام اور حلال شی کی بابت نہیں ہوتا۔ البتہ مکروہ و غیر مکروہ یا مستحب و مباح کے درمیان ہوتا ہے کہ یہ موجب مخالف گروہ یا مستحب و مباح کے درمیان ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس قسم کا نہیں ہے کہ مسلمانوں کی مذہبی ہدایت کے بہ موجب مخالف گروہ کے قتل کو جائز کر دے یا ظلم کو مباح بنا دے۔ اگر مولوی محمد زمان خاں کے قتل کا منشاء صرف یہی مذہبی خیالات تھے اور ان کے قتل کے سبب ایسے ہی بے ہودہ مذعومات تھے تو اس سے زیادہ اور کیا بات افسوس کے لائق ہو سکتی ہے اور مسلمانوں کی بدنصیبی پر اس سے زیادہ کیا کسی دلیل کی حاجت ہے۔

مولوی محمد زمان خاں کے قتل کا سبب کوئی مذہبی تکرار نہیں ہے بلکہ اور کوئی سب ہے تو بھی اس قسم کے ہنگامے مسلمانوں کے حق میں بڑی بدنامی کا نشان ہیں۔ ان کی یہ حرکات ان پر اس بات کا الزام لگاتی ہیں کہ مسلمانوں میں ظلم کا مادہ زیادہ ہے اور یہ ایک بڑی خرابی کا

الزام ہے۔

مسلمانوں کی ایسی حرکات ہی اس امر کا باعث ہوئی ہیں کہ جو ناواقف لوگ ان کے مذہب کی حالت سے آگاہ نہیں ہیں وہ یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ مسلمانوں کا مذہبی اثر یہی ہے حالاں کہ جس درجہ رحم آمیز خیالات اس مذہب کے ہیں کسی مذہب کے نہیں ہیں۔ مگر چوں کہ ان کی اخلاقی حالت خراب ہے اس لیے ان کی یہ خرابی ان کی مذہبی بدنامی کا سبب ہوتی ہے۔ غرض کہ مولوی محمد زمان خاں کا قتل زیادہ افسوس کے لائق اس وجہ سے ہے کہ وہ ایک ایسی بدنامی کا باعث ہے جو مسلمانوں کی مذہبی حالت سے متعلق ہے۔

ہم کو ظن غالب اس بات کا ہے کہ اس فساد کا منشاء کوئی مذہبی نزاع ہی ہوا ہے کیوں کہ مولوی صاحب کے مقتول ہونے کے بعد جو ایک قسم کا جوش وخروش مسلمانوں کے گروہ میں ہوا اور ایک خاص گروہ میں تھا، عام نہ تھا اور یہ ایک عمدہ علامت مذہبی تکرار کی ہے اور اس سے علاوہ یہ سنا گیا ہے کہ حیدرآباد میں اس بات کا انتظام کیا گیا ہے کہ ماہ محرم میں پھر یہ فساد تازہ ہو اور اس خوف سے بعض تدابیر کی جاتی ہیں۔ پس ضرور ہے کہ یہ نزاع مذہبی کسی مذہبی واقعہ پر تھا اور یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قتل مشورہ اور تدبیر سے ہوا۔ ورنہ یہ ممکن نہ تھا کہ قاتل اس بات کا منتظر رہتا کہ جب سر سالار جنگ بہادر حیدرآباد سے باہر تشریف لے جاویں اس وقت اس کا ظہور ہو اور یہ قتل دفعۃً کچھ اشتعال طبع کی وجہ سے نہیں معلوم ہوتا کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کوئی امر باعث اشتعال طبع ہوا تھا بلکہ مقتول مولوی کا نماز میں ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قاتل سے اور ان سے نوبت کلمہ وکلام کی بھی نہیں آئی اشتعال تو نہایت بعید تھا۔

یہ امر نہایت اچھا ہوا کہ قاتل اسی وقت نہ مارا گیا کیونکہ ہمارے نزدیک قاتل کا ایسے طریقہ سے مارا جانا سبب واردات کو ہرگز ظاہر نہیں ہونے دیتا۔ پس یہ کمال نادانی ہے کہ

قاتل کے قتل میں ایسی سرعت کی جاوے کہ سبب فیل پر اطلاع بھی حاصل نہ ہو۔ چوں کہ قاتل زندہ ماخوذ ہو گیا ہے پس سالار جنگ بہادر کی کوشش سے کچھ عجب نہیں ہے کہ سبب قتل کھل جاوے گا اور آئندہ کے فساد کا انسداد بخوبی ہو جاوے گا۔

....

انتظام مہمانی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹ علی گڑھ، ۵ نومبر ۱۸۷۵ء)

ہمارے بعض ہم عصر گورنمنٹ ہند پر یہ طعن کرتے ہیں کہ وہ اپنے مہمانوں کی مہمانی کا انتظام نہیں کرتی اور ان کے کھانے پینے کی فکر اس کو نہیں ہوتی۔ نہ انکے واسطے رہنے کے مکان کا انتظام ہوتا ہے اور نہ اور کسی قسم کا سامان ہوتا ہے۔

اس طعن کی وجہ سے بھی بیان کی گئی ہے کہ چوں کہ بعض اوقات یہ لوگ بہ طلب گورنمنٹ حاضر ہوتے ہیں پس کیا وجہ ہے جو گورنمنٹ ان کی مہمانی نہیں کرتی جو اس کے بلا ئے ہوئے مہمان ہوتے ہیں اسی بنا پر یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ جو لوگ شاہزادہ ویلز بہادر کے استقبال کے واسطے بمبئی میں موجود ہیں ان کی گورنمنٹ کی طرف سے کچھ فکر نہیں ہوئی اور کسی قسم کا انتظام ان کے واسطے نہیں کیا گیا۔ مگر ہم کو نہایت افسوس ہے کہ یہ خیال اصول سلطنت اور گورنمنٹ کی شان سے غافل ہو کر ظاہر کیا گیا ہے۔

جو مہمانی ایک گورنمنٹ یا سلطنت کی طرف سے کسی رعایا کی ہوتی ہے اور جو مہمانی رعایا کی جانب سے رعایا کی ہوتی ہے اس میں کچھ فرق ضرور ہے اور جس قسم کی یہ مہمانی ہے دوسری مہمانی اس قسم کی نہیں ہے۔ گورنمنٹ کی جانب سے جو مہمانی رعایا کی ہوتی ہے وہ نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے اور اس کھانے پینے کے خسیس انتظام سے نہایت اعلیٰ و برتر ہے اور

کھانے پینے کے ادنی انتظام سے اس کو مناسبت نہیں ہے۔اسی وجہ سے جب اس معاملہ میں کسی نہج سے کوتاہی ہوتی ہے تو گورنمنٹ کی رعایا ازبس شکستہ خاطر ہوجاتی ہے اور اگر ہو مہمانی پوری ہوجاوے تو رعایا تمادنیا کی خوشی اور سرور کو میسر سمجھتی ہے۔پس جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گورنمنٹ کھانے پینے کا انتظام بھی کرے وہ گورنمنٹ کی اصلی مہمانی سے آگاہ نہیں ہیں۔گورنمنٹ اپنی اس معزز رعایا کی جو گورنمنٹ کی مہمان ہونے کے لائق ہے صرف اس مہمانی کی ذمہ دار ہے کہ ان کو اپنے عالی دربار میں باریابی کا موقع عطا فرماوے۔ جس مرتبہ اور عزت کا جو شخص مستحق ہے اس کو اس رتبہ سے اعزاز بخشے۔ان کو اپنے شاہانہ الطاف اور خسروانہ مزاہم کا مورد بناوے۔جو موقع ایسی عزت کے ہیں جہاں ان کو بار نہیں ہوسکتا ان موقعوں پر یاد فرمانے سے ان کی قدر ومنزلت کو زیادہ کرے ان کی ملاقات کی مشتاق ہوکر عام دربار میں ان کو اپنی ملاقات سے عزت بخشے جو لوگ کسی خطاب وعزت کے مستحق ہیں ان کو خطاب وعزت سے سرفراز کرے۔دیکھو درباروں میں ترتیب نشست کی رعایت اور اظہار خوشی میں ہر ایک کی نسبت اس کے مناسب کلمات خوشنودی کا اظہار خلعت وخطاب کے عطا میں مناسب امتیاز۔مقام نشست میں ایک دوسرے کے باہم اعلیٰ قدر مراتب اختلاف خطاب کے مراتب کا مقرر فرمانا جو سلامی کسی ذی عزت کی مقرر ہے اس کو معمولی موقعوں پر بڑے اہتمام سے ادا کرنا۔جو شخص جس عزت کا ہے اس کے حسب حیثیت حکام اس کے استقبال کے واسطے حاضر ہونا۔ان کی حفاظت اور مدارت کے واسطے سرکاری پولیس کا حاضر رہنا۔سامان رسد کی نسبت سرکاری ملازموں کو بہ تشدد حکم عطا ہونا رعایا میں یا حکام میں جو شخص کسی ذی عزت مہمان کے خلاف شان کوئی امر کرے اس کو اسی وقت سزایاب کرنا یہ سب امور مہمانی میں داخل نہیں ہیں تو کیا ہیں اور گورنمنٹ کی جانب سے تواضع نہیں تو کیا ہے۔پس اس جملہ امور کو فراموش کرنے کے بعد یہ کہہ دینا کہ گورنمنٹ

کھانے پینے کی فکر نہیں کرتی یا خواب میں کھانا لگا کر ہندوستانیوں کا ساخوان پوش ڈھک کر نہیں بھیجتی یا حقہ چلم کی فکر نہیں کرتی یا سونے کے واسطے پلنگ نہیں بھیجتی نہایت خسیس رائے ہے اور گورنمنٹ کی شان کی مناسب لوازم مہمانی نہیں کرسکتی اور نہ ایسی مہمانی اس کے لیے ضروریات سے ہے۔ البتہ دوستانہ دعوت جو موجب زیادتی سرور واتحاد ہو وہ گورنمنٹ کی جانب سے بھی حسب موقع ظہور میں آتی ہے اور بہت جلسے کی جانب سے بھی حسب موقع ظہور میں آتی ہے اور بہت جلسے ایسے ہوتے ہیں جہاں ہندوستانی رعیت ہونے کی حیثیت سے قطع نظر کرنے کے دوستانہ طور سے بلائے جاتے ہیں اور رقص وغیرہ کے جلسوں میں یہ لوگ یاد کیے جاتے ہیں۔ پس اگر گورنمنٹ صبح وشام روٹی پکوا کر نہ بھیجے تو کیا اس میں الزام ہے۔ گورنمنٹ کے انتظام کی نسبت یہ رائے بھی غلط ہے کہ گورنمنٹ کی جانب سے ا ن کو جگہ نہیں ملتی بلکہ ہمیشہ جب گورنمنٹ ایسے لوگوں کو بلاتی ہے تو ان کے واسطے مقام سکونت کا انتظام مہمانوں کے حسب مراد فرما دیتی ہے۔ پھر اس پر کوئی اعتراض کرنا سراسر غلطی ہے۔

اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ ہاں کھانے پینے کا انتظام بھی گورنمنٹ ہی کے ذمہ ہونا چاہیے اور اس کی مہمان نوازی کے یہی معنی ہے جو ہمارے ہم عصر سمجھے ہیں تاہم جو لوگ شاہزادہ ویلز بہادر کے استقبال کے واسطے بمبئی میں حاضر ہوئے ہیں ان کو ہرگز اس بات کا حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اپنی مہمانی کا سامان گورنمنٹ سے طلب کریں کیوں کہ اس موقع پر وہ خود اپنے شاہزادہ عالی جاہ کے استقبال کے واسطے حاضر ہوئے ہیں اور یہ ان کو اپنے خلوص عقیدت اور وفور محبت کے اظہار کا موقع ہے۔ پس ایسے موقع پر وہ اپنے مہمان کی مدارت کے واسطے حاضر ہوئے ہیں نہ کو خود اس کی گورنمنٹ کے مہمان بننے گئے ہیں ایسے موقع پر اگر وہ اپنے آپ کو مہمان تصور کریں تو ان کی بڑی خام خیالی ہے۔ پس جو لوگ یہ

رائے دیتے ہیں کہ گورنمنٹ کو ان راجاؤں کی مہمانی کرنی چاہیے تھی جو شاہزادہ کے استقبال کے واسطے حاضر ہوئے ہیں ان کی رائے غلطی سے خالی نہیں ہے اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ یہ لوگ گورنمنٹ کے حسب الطلب حاضر ہوئے ہیں اس وجہ سے مہمان ہیں تو یہ بھی سوء فہمی ہے۔ کیا گورنمنٹ کی طلب سے ہمیشہ مہمان بن جاتے ہیں۔ اس موقع پر گورنمنٹ کی طلب صرف ان کے اظہار اعزاز کے واسطے ہے تا کہ وہ اپنی ذی عزت رعایا کو اس بات سے مطلع کر دے کہ تم بھی اس موقوع پر باریابی کے لائق ہو اور تم کو بھی شاہزادہ ویلز بہادر کی رسم استقبال کے ادا کرنے اور اس معزز موقع پر شامل ہونے کا منصب حاصل ہے۔ اس غرض سے گورنمنٹ نے نہیں طلب کیا کہ تم ہمارے مہمان ہو۔ پس جس حالت میں گورنمنٹ ایسے طریقہ سے طلب فرماوے تو رعایا اس کی مہمان نہیں ہو سکتی۔ علی ہذا القیاس درباروں میں جو گورنمنٹ کسی کو طلب فرماتی ہے وہ مہمان بنا کر طلب نہیں فرماتی بلکہ رعایا ہونے کے حیثیت سے طلب فرماتی ہے اور جب وہ مہمان بناتی ہے تو اس وقت قواعد خسروی برطرف ہو جاتے ہیں اور رعایا کے ساتھ ہم سری کے طور پر دعوت میں شریک ہوتی ہے۔ غرض کہ کسی طرح یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ گورنمنت ایسے موقعوں پر کیوں ان راجاؤں کی مہمانی ہندوستانیوں کے طریقہ سے نہیں فرماتی۔

ہم کو بہت افسوس ہے کہ ہماری گورنمنٹ کی عنایتوں اور الطاف نے ہندوستانیوں کو اس قدر غافل کر دیا ہے کہ وہ اتنے اصلی مرتبہ سے بالکل بے خبر ہو گئے ہیں۔ اسی وجہ سے کبھی یہ رائے دی جاتی ہے کہ گورنر جنرل بہادر صرف پچیس ہزار روپیہ ماہوار کی آمدنی رکھتے ہیں اور ہندوستان کے راجا کے لاکھوں روپے کے مالک ہوتے ہیں۔ پس راجاؤں کی سلامی کی توپیں گورنر جنرل بہار سے زیادہ چاہییں اور ایسی ہی یہ رائے ہے کہ جو راجا درباروں میں مہمان ہو کر جاتے ہیں گورنمنٹ ان کے کھانے پینے کی کفیل کیوں نہیں ہوتے۔ ہم خیال

کرتے ہیں کہ اگر یہ لوگ بادشاہ اور رعیت کے مراتب اور حقوق پر نظر رکھ کر کوئی رائے لکھیں تو ان سے ایسی غلط رائے ظاہر نہ ہو۔

....

لارڈ نارتھ بروک کی فیاضی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۴ مارچ ۱۸۶۷ء)

اخبار اسٹینڈرڈ کے کارسپانڈنٹ نے کلکتہ سے ایک مضمون لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی نسبت اخبار موصوف کے پاس بھیجا ہے اور اسمیں یہ بیان کیا ہے کہ ''میں نے معتبر ذریعہ سے یہ خبر سنی ہے کہ حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب نے جب سے کہ وہ ہندوستان میں تشریف لائے ہیں اپنی تنخواہ کا ایک روپیہ بھی نہیں لیا ہے اور وہ اس وقت خزانہ سے دس لاکھ روپیہ کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ پس اب بعض لوگ اس باب میں اپنا قیاس دوڑاتے ہیں کہ صاحب ممدوح نے کس وجہ سے اب تک تنخواہ نہیں لی اور بہت سے آدمی یہ خیال کرتے ہیں کہ شاید حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب اس روپیہ کو اس ملک میں جس پر انہوں نے حکم رانی کی ہے کسی خیراتی کام کے جاری کرنے کے واسطے مثلاً ایک نارتھ بروک کالج یا نارتھ بروک ہسپتال قائم کرنے کے واسطے عطا فرمانا چاہتے ہیں۔'' کارسپانڈنٹ مذکور نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اگر حضور کا ارادہ اس قسم کا ہو تو وہ اس کے باعث سے ان تمام گورنر جنرلوں سے فوق لے جاویں گے جو اب تک ہندوستان کو آئے ہیں'' ہم اپنے ہم عصر کے کارسپانڈنٹ کے اس بیان سے بالکل اتفاق کرتے ہیں کہ اگر حضور ممدوح کے دل میں ایسا ارادہ ہے تو وہ اس کے باعث سے صرف نیک نامی ہی حاصل نہ کریں گے بلکہ ہندوستان کو ایک بڑی نعمت کالج یا خیراتی اسپتال یا کسی اور خیراتی کام کی صورت میں بخشیں گے جس کیساتھ جب تک کہ ہندوستان کی تواریخ قائم ہے ممدوح کا نام نامی شامل رہے گا ہم امید کرتے ہیں کہ یہ خبر صحیح

ہو گی ۔ پس اگر حضور ممدوح درحقیقت اس ملک کو کوئی مستقل فائدہ پہنچانا چاہتے ہیں تو ہم صاحب ممدوح کو ایک ایسے کام کے کرنے کی رائے دیتے ہیں جس کے باعث سے ہندوستان میں ان کا نام تمثیلا ہمیشہ کے واسطے مشہور ہو جائے گا یعنی ہر ایک شخص اس بات سے واقف ہے کہ جو طریقہ تعلیم بالفعل ہندوستان میں جاری ہے اس میں ایک بڑی تبدیلی کی ضرورت ہے اور ہر ایک شخص کو سر رشتہ تعلیم میں اس تبدیلی کی بڑی ضرورت سمجھتے ہیں جو ایک اوسط درجہ کی معقول انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مناسب روزگار کی تلاش میں پریشان خاطر رہتے ہیں۔ ہم صدہا مثالیں اس بات کی دے سکتے ہیں کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی صرف اس وجہ سے سست اور کاہل ہیں کہ وہ اپنی خواہش کے موافق روزگار حاصل نہیں کر سکتے پس یہ بڑی خرابی اس ملک کے حق میں تباہی کا باعث ہے نظر براں اگر ہندوستانیوں کو موجودہ طریقہ تعلیم کی بجائے کارآمد علوم وفنون اور زراعت میں معقول تعلیم دی جاوے جس کی بدولت بہت سے آدمی بغیر اس کے کہ سرکاری نوکری یا ریلوے کی نوکری کے محتاج رہیں آزادنہ طور پر اپنی زندگی بسر کر سکیں گے تو بڑی مفید بات ہو گی ۔ یہ امر قابل افسوس ہے کہ ہندوستان میں ایسا کوئی مدرسہ موجود نہیں ہے جسمیں اس قسم کی تعلیم دی جاوے آج ہی کل کا ذکر ہے کہ انڈین لیگ نے کلکتہ میں اس معاملہ کی نسبت ایک تجویز کی تھی اور چند روز کا عرصہ ہوا کہ ڈاکٹر سرکار نے بھی اس باب میں ایک تجویز کی تھی اور اس کا مقصد اعلیٰ درجہ کا تھا مگر اب تک اس میں کچھ کامیابی حاصل نہیں ہوئی ۔ اگر یہ رقم کثیر جو لارڈ نارتھ بروک صاحب کے اختیار میں ہے اس قسم کے مدرسے قائم کرنے میں صرف کی جاوے تو یہ ملک ہمیشہ حضور ممدوح کا ممنوع و مشکور رہے گا اور اس کے باشندے حضور ممدوح کے دعا گو رہیں گے اور ان کے عہد کو ہمیشہ دل سے یاد کریں گے۔

ہم یہ رائے دیتے ہیں کہ اس قسم کے چار مدرسے ہندوستان میں قائم کیے جاویں یعنی

تین مدرسے تینوں پریذیڈنسیوں کے صدر مقامات کلکتہ اور بمبئی اور مدراس میں اور ایک شمالی ہندوستان میں قائم کیا جاوے۔ ان میں سے شمالی ہندوستان کا مدرسہ کسی متوسط مقام پر قائم ہونا کہ اضلاع شمال و مغرب اور پنجاب کے لوگ اس سے فائدہ اٹھاسکیں اور گو یہ فنڈ اس ملک کی وسعت کے لحاظ سے کم ہو مگر جس وقت ہندوستان کی آئندہ بہبودی کے واسطے اس قسم کی عمدہ تجویز کا آغاز ہوگا تو غالبا ہندوستان کے اور لوگ بھی چندہ دیں گے۔ گو یہ بات سچ ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر ایک بڑے مدبر اول درجہ کے منتظم خیال نہیں کیے جاتے مگر ان کو اور اس ملک کی اور اس کے کروڑوں باشندوں کی بہبودی جن پر انہوں نے تین برس سے ہی زیادہ حکم رانی کی ہے دل سے منظور رہی ہے۔ صاحب ممدوح اس ملک کو اس فائدہ عظیم کے پہنچانے سے صرف ان گورنر جنرلوں سے سبقت نہیں لے جاویں گے جو ان سے پہلے اس ملک پر حکمران ہو چکے ہیں بلکہ جب تک اس ملک میں گورنمنٹ انگریزی کا رعب داب رہے گا اس وقت تک امید کرتے ہیں کہ یہ رعب مدت تک قائم رہے گا) اس وقت تک صاحب ممدوح کا نام بڑی قدر و منزلت اور تعریف کے ساتھ یاد کیا جاوے گا۔

لارڈ نارتھ بروک کا استعفاء

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۷ مارچ ۱۸۷۶)

لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا عہدہ گورنری سے دفعتاً استعفاء دینا اور اس کی وجہ کا ہندوستانیوں پر پوشیدہ ہونا بلاشبہ ایک عجیب بات ہے اور اسی وجہ سے تمام ایسی طبیعتیں جو اپنے ملک کے وائسرائے کی حالت کے اس اثر کو پہنچانتی ہیں جو ملکی تعلقات کی جہت سے ان پر اثر ہوتا ہے اس معاملہ کو نہایت فکر کی نظر سے دیکھ رہی ہیں۔

اس ملک کے علاوہ انگلستان کے باشندے بھی اس امر کو کچھ کم تعجب کی نظر سے نہیں دیکھتے اور جہاں تک ان کو رائے دینے کا موقع ملتا ہے وہاں تک ضرور وہ اپنے خیالات کو پہنچا دیتے ہیں۔ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد حکومت میں بلحاظ ان کے ایک گورنر جنرل ہونے کے جو امور قابل توجہ ہیں رائے لگانے والے ہر ایک پر نظر تامل ڈالتے ہیں مگر جو ابتا ان کے استعفاء کا سبب قرار پاوے وہ اب تک کسی کے نزدیک ٹھیک ٹھیک ثابت نہیں ہوئی۔ سب سے زیادہ جس بات کا لارڈ نارتھ بروک صاحب کے عہد میں شور مچا وہ یا بڑودہ کے رئیس کی معزولی کا معاملہ ہے یا وہ قحط سالی تھی جس کا ہولناک اثر بنگال کی رعایا کے حق میں بہت سخت سمجھا گیا تھا۔ پس جہاں تک رائے دینے والوں کی عقل کی جولانی ہے وہاں تک انہیں دو معاملوں کو استعفاء کا باعث قرار دیا گیا ہے۔

صاحب راقم لندن ایگزیمنر نے اپنے نہایت طول وطویل آرٹیکل میں اول اس بات کا اقرار کیا ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا عہد بہمہ وجود نہایت تعریف کے قابل رہا ہے اور بجز اس بات کے کہ صاحب ممدوح میں تمام نکتہ چینی کی مزاحمت کی قوت نہ تھی اور ہر طرح پر عام پسند ہے اور اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے کہ لارڈ نارتھ نارتھ بروک صاحب کا عہد بلحاظ ایک اعلیٰ درجہ کی رحم دلی اور خوش اخلاقی کے ہندوستانیوں کے نزدیک یادگار رہوگا مگر ساتھ اس کے اس نے یہ بھی لکھا کہ ملکی شان وشوکت کے لحاظ سے حضور ممدوح نے کچھ اپنے تئیں زیادہ نہیں بڑھایا۔

اس نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے قحط سال کے باب میں بجائے اس کے کہ اس کو غلطی کہا جاوے ایک بے نظیر فیاضی کو ظاہر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ ہندوستان کے وائسرائے کو اپنی ماتحت رعایا کی جان کی حفاظت کس قدر مدنظر تھی اور اسی وجہ سے قحط کے معاملہ میں جو کاروائی ہوئی۔ ہرگز غلطی نہیں ہوسکتی اور اس باب میں صاحب راقم ایگزیمنر کی رائے ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ ہم بھی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ یہ بے نظیر رحم دلی حضور ممدوح کی ہندوستان میں یادگار رہے گی اور اس کے لحاظ سے حضور ممدوح کے عہد کا تذکرہ ہمیشہ بڑی عزت وقدر کے ساتھ ہوگا مگر بڑودہ کی نسبت جو صاحب ایگزیمنر نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس باب میں گو حضور ممدوح نے ظاہرا غلطی کی مگر دراصل وہ ایک مدبرانہ خیال پر مبنی تھی اس میں ہم کو کلام ہے اور شاید ہم کو ان کی اس رائے سے اتفاق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ملے گی۔

ہم کو نہایت شبہ ہے کہ شاید اصلی وجہ لارڈ نارتھ بروک صاحب کے استعفاء کی یہی ہے اور ہم گمان کرتے ہیں کہ اگر سیکرٹری آف اسٹیٹ کو اصول ملک رانی کے لحاظ سے یہ مجبوری پیش نہ آتی کہ ایک گورنر جنرل کی ملکی کاروائی کو بالکل باطل کردینا نہایت خطرناک

بات ہے تو وہ غالباً بڑودہ کے معاملہ کو الٹ پلٹ کر دیتے اور اس کاروائی کو جو قانون کے کسی سانچہ میں نہیں آ سکتی ہرگز جائز نہ رکھتے۔ چنانچہ جو اشتہار سیکرٹری آف اسٹیٹ کی طرف سے جاری کیا گیا تھا وہ بھی اپنی دبی زبان سے ہمارے اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ پس اگر اس کی اصل یوں ہی ہے تو ہماری قدیمی رائے کے موافق بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ بڑودہ کا معاملہ ہی استعفاء کا سبب ہوا اور اسکے بعد کوئی اور وجہ تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے تا کہ ہم راقم ایگزیمنر کی رائے سے اتفاق کریں۔

راقم ایگزیمنر لکھتا ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے جو بڑودہ کی گدی کو واپس کر دیا اس بات سے ہندوستانیوں کو یقین ہو گیا کہ یہ مواخذہ کچھ ریاست کی ضبطی کا حیلہ نہ تھا اور اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر اس امر کے تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو کاروائی اس باب میں ہوئی وہ بھی درست اور قابل تسلیم تھی کیوں کہ کاروائی کی غلطی اور چیز ہے اور نیک نیتی اور چیز ہے اور اسمیں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ہماری گورنمنٹ حد سے زیادہ نیک نیت ہے گو اس سے ایک خاص کاروائی میں کسی وجہ سے غلطی ہو گئی بلکہ ہم اس غلطی کو بھی نیک نیتی پر ہی مبنی سمجھتے ہیں اور گو بلحاظ رئیس بڑودہ کی عادات اور اخلاق اور تیرہ دماغی کے گورنمنٹ پر حق یہی تھا کہ وہ ہزاروں مخلوق خدا کو ایسے شخص کے پنجہ سے نکال دیتی مگر غلطی صرف اس طرز کاروائی کے لحاظ ہوئی جو کس طرح صحیح ثابت نہیں ہو سکا ورنہ نیک نیتی کے ثبوت میں ہم اس سے بھی بڑھ کر کہ ریاست بڑودہ واپس دے دی گئی اس بات کو سمجھتے ہیں کہ حیدر آباد کے ریذیڈنٹ کے ساتھ گورنمنٹ کا معاملہ نہایت منصفانہ ہوا اور اس کا انصاف ہی کا یہ ثمرہ ہوا کہ سانڈرس صاحب گورنمنت کی شکایت لے گئے اور رعایا ہند گورنمنٹ کی عنایت کی ممنون ہوئی اور اس نے ثابت کر دیا کہ بڑودہ کے معاملہ میں گورنمنٹ کے خیالات خدانخواستہ ہرگز ناانصافی پر مبنی نہ تھے لیکن خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر کسی

اور وجہ سے نیک نیتی ثابت ہو اور کسی جگہ اتفاقیہ غلطی ہو جاوے تو ایک دوسرے کی اصلاح کے واسطے کافی نہیں ہے۔

بعض صاحب رائے یہ خیال کرتے ہیں کہ سیکرٹری آف سٹیٹ نے معاملات محاصل میں کچھ اختلاف کیا تھا اس سبب سے حضور ممدوح نے استعفاء دے دیا مگر ہم اس وجہ کو قابل لحاظ نہیں سمجھتے اور جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ سیکرٹری آف سٹیٹ کو استعفاء منظور کرنے میں اس قدر تعجیل نہیں کرنی مناسب تھی کیونکہ حضور ممدوح نے صرف اس امر کی اطلاع ہی کی تھی کہ میں اگلے موسم گرما میں شاید ہندوستان میں نہ رہ سکوں گا اور یہ استعفاء نہ تھا مگر ہم کو اس خیال پر نہایت افسوس ہے اور ہم اس رائے کو کسی طرح معقول نہیں سمجھتے اور اس نہایت نازک تعلق میں جیسا کہ گورنر جنرل کا تعلق ہندوستان اور انگلستان سے ہے اس سے زیادہ اور کیا تصریح کی ضرورت تھی جیسے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب کی طرف سے ہوئی بلکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ اگر حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی اس درخواست کی منظوری میں کچھ کلام ہوتا تو حضور ممدوح کو شاید بہت رنج ہوتا کیوں کہ ہم کو معلوم ہے کہ حضور ممدوح ان لوگوں میں نہیں ہیں جن کو ایک گورنر جنرل کی پرواہ ہو اور وہ ہر چہار طرف سے چند مخالف صدائیں سننے پر صبر کریں اب ہم ایگزیمنر کی رائے کو ذیل میں درج کرتے ہیں۔

''ہم لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد حکومت کی نسبت عموماً نہایت تعظیم و تکریم کے ساتھ کوئی بات کرنا چاہتے ہیں اور گو بنظر ظاہر بڑودہ کے مقدمہ میں صاحب ممدوح سے غالباً غلطی ہوئی اور ہمارے نزدیک بھی اس میں خلاف دوراندیشی طریقہ اختیار کیا گیا جیسا کہ قحط کے معاملہ میں غلطی ہوئی تھی اور اس میں چند امور خلاف دوراندیشی اختیار کیے گئے تھے۔ مگر ان دونوں صورتوں میں صاحب ممدوح کا اصل منشاء نہایت عمدہ اور عالی تھا اور آخر کار جب بڑودہ کے مقدمہ میں ہندوستان کے باشندوں کو یہ یقین ہو گیا کہ

حضور وائسرائے بہادر ایک نئے ملک کے ضبط کرنے کے واسطے کوئی حیلہ نہیں چاہتے تھے تو یہ بھی ایک نہایت مفید بات ہوئی۔ اس طرح قحط کے معاملہ میں اس سے بھی زیادہ عمدہ نتیجہ حاصل ہوا۔ حالاں کہ جو روپیہ بنگالہ اور بہار کے قحط زدوں کی جان بچانے میں صرف ہوا تھا وہ کچھ انگلستان کا روپیہ نہ تھا بلکہ ہندوستان ہی کا تھا اور لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا یہ مقصد تھا کہ اس وسیع سلطنت میں جو ان کے زیر حکومت تھی نہایت غریب سے غریب اور ادنیٰ سے ادنیٰ آدمی کی جان بچانے میں خبر گی کی جاوے ہم ہرگز یہ نہیں خیال کرتے کہ ہندوستان میں کبھی کوئی گورنر جنرل ایسا آیا ہو جس کی راست بازی اور فیاضی اور سادگی اور نیک نیتی کا ہندوستانیوں کی طبیعتوں پر ایسا اثر ہوا ہو جیسا کہ صاحب ممدوح کی ایسی رحم دلی کا اثر ہوا ہے اور اس میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ سرکاری رسموں اور تقریبوں میں صاحب موصوف نے کچھ بڑی شان وشوکت بھی ظاہر نہیں کی اور اگر ہم یہ خیال کریں کہ صاحب ممدوح ایک ایسی ٹوپی پہنتے جس میں دس لاکھ روپیہ کی قیمت کے جواہرات جڑے ہوئے ہوتے جیسے کہ مہاراجہ صاحب بہادر والئی پٹیالہ کی ٹوپی تھی یا وہ مہاراجہ صاحب بہادر وزیانگرم کی مانند سرداروں میں اپنی منزلت بڑھانے کے واسطے یہ کرتے کہ ان کی سلامی توپیں زیادہ کردی جاویں تو یہ ایک ہنسی کی بات ہوگی ہاں البتہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی ذات میں ایک عام نکتہ چینی کے مقابلہ کی طاقت کم تھی اور یہ ایک ایسی کمزوری ہے جو نہایت زبردست شخص انگلستان نے ہندوستان کو پہلے بھیجے تھے ان میں سے بھی بعض آدمیوں میں یہ کمزوری تھی۔ ہم اس امر سے بھی نہایت خوش ہیں کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے لوگوں کو اس قسم کے بیش بہا تحفوں کے دینے کی ترغیب نہیں دی جیسے کہ عالی جناب شاہزادہ ویلز بہادر کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے بلکہ منع کر دیا تھا بایں لحاظ علاوہ اس خاص بات کے جس کا ذکر صدر میں ہوا۔ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد گورنری میں اور کوئی

امر ایسا شبہ کا باعث نہیں ہے جیسا کہ ان کا اپنے عہدہ سے کنارہ کش ہوتا ہے ورنہ وہ ہر طرح
سے ہندوستان میں اپنے جانے کے بعد ایک نہایت ہی نیک نام اور شہ چھوڑ جاویں گے۔‘‘

جوتے کا مقدمہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء)

جو لوگ وقت کی مصلحت اور زمانہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں اور جن کی نظر میں قومی عزت کوئی شے نہیں ہے اور جن کو قومی ذلت سے کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، شاید وہ اس خبر کو سن کر بھی بے خبر رہے ہوں گے کہ سر اجلاس ایک نوجوان اسسٹنٹ الہ آباد نے ایک ہندوستانی مختار کا جوتا اتروا کر اس کے سر پر رکھوایا اور چند منٹ تک اس کو اسی طرح کھڑا رکھا۔ چوں کہ وہ ایک ہندوستانی تھا اور اس کی عزت و بے عزتی کا اثر تمام قوم پر ہوتا ہے اس وجہ سے دور اندیش لوگوں کو اس خبر کے سننے سے نہایت ہی افسوس ہوا ہوگا۔ جو زبان دراز لوگ جن کے دماغ میں عقلی جوہر بہ کم رکھا گیا ہے، جوتے کے معاملہ کو ایک خفیف بات کہتے تھے اور اسکے متعلق بحث و حجت کو مضحکہ بتاتے تھے۔ اگر وہ اس خبر کو سن کر بھی اس غلطی میں پڑے رہیں تو بلا شبہ ان کی بے پروائی نہایت افسوس کے لائق ہوگی۔ کیا وہ یہ نہیں سمجھتے کہ ان کی قوم کے ایک شخص کے سر پر بر سر عدالت جوتا رکھوایا جانا ان کے حق میں کس قدر ذلت کا باعث ہے۔ کیا اب وہ اس بات سے خوش ہوں گے کہ ان ہی کی جوتی ان ہی کا سر ہو؟

جس تیز مزاج افسر نے اپنی دانست میں اس حرکت کو اپنی حکومت کی شان سمجھا، ہماری دانست میں وہ اپنی ہم قوم گورنمنٹ کے عدل و انصاف کا حامی نہیں ہے اور شاید وہ

اپنی اس تیز مزاجی کے سبب سے گورنمنٹ کے نامور ملازموں میں شمار نہ ہو سکے گا۔ اس افسر نے شاید اپنے نزدیک ہندوستان میں اپنی عدالت کو انتہائی عدالت خیال کیا جس کی داد نہ فریاد ورنہ کوئی ضابطہ انصاف اس کاروائی کو منصفانہ نہیں کہہ سکتا۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ جب کبھی رعایا میں سے کوئی شخص کسی ایسی حرکت کا مرتکب ہوتا ہے جو قانونا جرم قرار دی جاتی ہے تو کبھی اس کے لیے اس قسم کی زیادتی بھی محرک ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کے خیال کرنے سے کہ جب افسران عدالت ہی انصاف نہیں کرتے تو ہم کو اپنا انصاف آپ کر لینا چاہیے، نہایت آزردہ ہو کر لوگ ایسی کاروائی کرتے ہیں۔

ہندوستان میں اعلیٰ درجہ کی عدالت جو اسی وجہ سے عدالت العالیہ کہلاتی ہے عدالت ہائی کورٹ ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نزدیک ہندوستانیوں کا جوتا پہن کر آنا جانا کچھ خلاف آداب عدالت نہیں ثابت ہوا بلکہ وہاں علی العموم تمام وکلاء اور اہل مقدمہ اجلاس کے کمروں میں بھی جوتا پہن کر جاتے ہیں اور حکام عدالت ہرگز اس پر تعرض نہیں کرتے۔ پس افسوس ہے کہ یہ نوجوان اسسٹنٹ کیوں اس کو خلاف آداب عدالت سمجھے۔ کیا ان کی عدالت کا آداب عدالت ہائی کورٹ کے آداب سے کسی وجہ سے کچھ زیادہ ہے۔ یا ان کی عدالت کے واسطے کوئی خاص عزت ہائی کورٹ کی عزت سے اعلیٰ ہے جس کے سبب سے وہ ایسی زیادتی پر آمادہ ہوئے۔

عدالت ہائی کورٹ کی وہ تمام کاروائیاں جن کو وہ خود کرتی ہے یا جن کو جائز رکھتی ہے اور عدالتوں کے واسطے قانون سمجھی جاتی ہے، پس ہم کو حیرت ہے کہ جس عدالت کی کاروائیاں انفصال، خصومات میں قانون سمجھی جاتی ہیں اس عدالت کی کاروائی آداب عدالت کے باب میں کیوں واجب الاتباع سمجھی جاتی۔

جوتا پہن کر عدالت کے کسی کمرہ میں جانا خلاف آداب ہی قرار پاوے تو جوتا پہن کر

جانے والا صرف اس سزا کا مستوجب ہوگا جو قانون کے منشاء کے موافق اس شخص کے
واسطے مقرر ہے جو عدالت کی عزت میں خلل انداز ہو اور ہم کو یقین ہے کہ ایسے مجرم کے
واسطے کسی قانون میں یہ سزا نہیں ہے کہ مجرم کے سر پر پندرہ منٹ تک جوتیاں رکھوائی جائیں
یا جو شخص ذرا بھی اپنے مطلب کی تائید کے واسطے زیادہ گفتگو کرے تو نازک دماغ حاکم اس
کے کان پکڑ وائے اور اٹھاوے بٹھاوے یا اس کو ڈیم سور کہہ کر سر اجلاس دو لاتیں لگاوے یا
راہ چلتے شخص کو اس جرم میں پکڑ کر بید لگوادے کہ اس نے ہم کو سلام نہیں کیا تھا۔ ایسی سزاؤں
کا اپنی طرف سے جاری کرنا جن کے وہ قانونا مجاز نہیں ہیں انگریزی عدالتوں کی تہذیب او
رانصاف میں سراسر بٹہ لگاتا ہے۔

ہم عدالت ہائی کورٹ کے انصاف اور تہذیب کے نہایت مداح ہیں کہ وہ اپنی
غریب رعایا کے ساتھ منصفانہ برتاؤ میں اپنے فرض کو ادا کرتی ہے مگر اس قدر ہم کو اس کی
نسبت بھی خیال ہے کہ اس کا فرض صرف یہی نہیں ہے کہ وہ اپنی عدالت کو انصاف کا ذمہ دار
سمجھ لے اور جو عدالتیں اس کی ماتحت ہیں ان کی پروا نہ کرے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ خود
عدالت العالیہ اور تمام عدالتوں کے انصاف کا مرجع ہے یہ بھی اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے
ماتحت حکام کی عدالتوں کے بے تہذیبی اور نا انصافی کو ہر وقت سخت مراجعت کی نظر سے
دیکھے اور جو امور غریب رعایا کی عزت و آبرو کی حفاظت کا ذریعہ ہیں ان کی حمایت کرتی
رہے اور جو باتیں رعایا کی بے آبروئی اور اسکی دل شکنی کا سبب ہیں اور ان کا استعمال بے جا
اور ناجائز طریقہ سے ہوتا ہے ان کو اپنی عدالت کے زور سے دفع کرتی رہے۔

اسی خاص معاملہ میں جس کا ہم نے تذکرہ کیا۔ ہندوستان کے تمام معزز وکلاء اور
مختار کار بلکہ تمام ایسے شریف ہندوستانی جن کو اپنی قومی ذلت کا سخت صدمہ ہے اس باب میں
عدالت ہائی کورٹ کی طرف نہایت امید کی نظر سے دیکھ رہے ہیں اور ان کو اس بات کا

بھروسہ ہے کہ جو کاروائی اس وقت عدالت العالیہ کرے گی وہ آئندہ کے واسطے ایسے تیز مزاج افسروں کے واسطے ایک عمدہ نظیر ہوجاوے گی۔ پس اگر اس کا مناسب تدارک ہوگیا تو تندمزاج حاکم اپنی تندمزاجی کو ضبط کرنے کے عادی ہوں گے اور اگر عدالت ہائی کورٹ نے کچھ نہ کیا تو یقین کر لینا چاہیے کہ گویا آئندہ کے واسطے ہائی کورٹ ہی کی طرف سے ہندوستانیوں کے تذلیل کی ایک نظیر ہوگی۔

....

نئی تہذیب

(علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲جون ۱۸۸۳ء)

بمبئی کے کشف الاخبار نے تہذیب مروجہ کے عنوان سے ایک آرٹیکل شاید مزاحاً نئی تہذیب پر لکھا ہے بے شک نئی تہذیب پر جو کچھ الزام لگایا جاوے اور نئی تہذیب والوں کی جو ہنسی اڑائی جاوے سب آسان ہے۔ ہم بھی اس بات سے متفق ہیں کہ نئی تہذیب اختیار کرنا بے وقوفی کا کام ہے اور اپنے تئیں نہایت مشکلات میں پھنسانا ہے۔ نئی تہذیب اختیار کرنا آسان کام نہیں ہے۔ جو لوگ اس کو اختیار کرنا چاہتے ہیں اپنے آپ کو صدہا مشکلات میں پھنساتے ہیں۔ اس زمانہ میں نئی تہذیب اختیار کرنا نہایت دل گردے والے شخص کا کام ہے جو اس کے اختیار کرنے سے پہلے اپنے آپ کو صدھا بلاؤں و مشکلات و طعن تشنیع کا نشانہ بنالے۔ اس وقت ہماری قوم دوسری وہ قوم جو ہم پر فرماں روا ہے۔

ہماری قوم کا یہ حال ہے کہ ہم میں سے جن لوگوں نے نئی تہذیب میں قدم رکھا ہے ہم نے کوئی درجہ لعنت و ملامت طعن تشنیع اور اتہام اور مسخرا پن کا ان کی نسبت باقی نہیں چھوڑا۔ جو کچھ چاہا کہا اور جو کچھ چاہتے ہیں کہتے ہیں۔

ہماری فرماں روا قوم کا یہ حال ہے کہ ان نئی تہذیب والوں سے زیادہ کوئی خار ان کی آنکھوں میں نہیں کھٹکتا۔ جب یورپین جنٹلمین مخلع بالطبع ہو کر ہماری قوم کے پرانے فیشن کی

تضحیک کرتے ہیں تو کوئی درجہ حقارت کا اٹھا نہیں رکھتے۔ کہتے ہیں کہ ہندوستانی بندر کے موافق ہیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ہیں۔ بندر کے موافق کھانے میں ہاتھ سان کر ہاتھ سے کھانا کھاتے ہیں۔کوئی تمیزان کی معاشرت میں نہیں ہے۔ وحشیو سے کسی قدر بہتر انکالباس ہے، گوقطع اس کے مشابہ ہے جو جنگلی وحشی نامہذب قومیں اب تک پہنتی ہیں۔ بہر حال یہ باتیں ان کی صحیح ہوں یا غلط مگر ہماری قوم کے پرائے فیشن کے لوگوں کی اس قسم کی تضحیک وحقارت انکے دل میں ہے۔

ایک بہت بڑے مجمع میں جس میں بہت سی لینڈیاں اور جنٹلمین شریک تھے ایک نہایت معزز ہندوستانی اپنا قومی لباس پہنے ہوئے آ گیا۔جس حقارت اور تعجب سے سب نے اس کو دیکھا ہے وہ کس طرح قلم سے بیان نہیں ہوسکتا۔ اکثر لوگ کہتے تھے کہ عجائب خانہ میں رکھنے کے لائق ہے۔کوئی کہتا تھا کہ ان کی نمائش کا اگر ٹکٹ مقرر کیا جاوے تو بہت کچھ حاصل ہو۔غرض کہ یہی یورپین جنٹلمین جس قدر کہ ہوسکتا ہے ہماری قوم کے پرانے فیشن کی خاک اڑاتے ہیں اور جب ہم اس کو تبدیل کرتے ہیں تو غضب آلود ہوتے ہیں جس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اسی ذلت کی حالت میں رہیں۔

ہاں البتہ جو بات کہ ان کو پسند ہے اور جس سے ہمارے پرانے فیشن کے لوگ ان کو اچھے معلوم ہوتے ہیں وہ ان کی غلامی کی حالت ہے۔ان کے منہ سے جب حضور کی آواز نکلتی ہے ان کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے۔ان کے ہاتھ جوڑ کر بات کرنے سے ان کو خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ایک بے چارہ بڈھا معزز زمین دار جب کسی یورپین سے ملنے جاتا ہے اسکو کچھ پروانہیں ہوتی کہ برانڈہ میں خدمت گاروں کے پاس بیٹھا ہے یا باہر زمین پر کھڑا ہے۔ وہ اپنی سواری پر سے احاطہ کے باہر سے اتر کر دھوپ میں کوٹھی تک پیدل آتا ہے یا بڑا دل کر کے دو چار قدم احاطہ کے اندر گاڑی لے آتا ہے جس طرح بنا دیر سویر اس کو ملازمت نصیب

ہوئی۔اس نے سامنے جا کر بھی ادب آداب میں کوئی درجہ غلامی کا باقی نہیں چھوڑا حکام ان پرمہربانی بھی کرتے ہین ویسی ہی مہربانی جیسے آقا غلام پرمہربان ہوتا ہے۔پس اس فیشن کے آدمی قوم میں بھی مطعون نہیں ہوتے اورقوم فرماں رواقوم کی بھی مہربانی حاصل کرتے ہیں۔

مگر جب کسی شخص کوغیرت آئی اوراس نے یہ ارادہ کیا کہ میں اپنے تئیں اوراپنی قوم کواس طعنہ آمیز باتوں بندر کی طرح بیٹھنے اور کھانے کی حقارت سے نکالوں اور غلامی کی عادت کوقوم سے چھڑواؤں اسی وقت ہماری فرماں رواقوم نہایت غیظ وغضب سے اس کو دیکھتی ہے۔اکثروں کوان میں سے جوش آتا ہے کہ یہ غلام ہماری برابری کرنے پرآمادہ ہوا ہے۔پاجی غلام ہم سے چاہتا ہے کہ ہم بطور دوستوں کے اس سے مدارات کریں۔ہم بہت خوشی سے بطورایک آقا کے اس پرمہربانی کرنے کوموجود ہیں۔مگراب اسکوغرور آیا ہے۔یہ غلام چاہتا ہے کہ ہمارادوست بنے اور برابر کے دوستوں کی طرح ہم اس سے ملیں۔پاجی ہندوستانی کواب یہ دن لگے ہیں اس کی مشیخت کسی دن نکال دی جاوے گی ان کی خدا نے قدرت دی ہے جب چاہتے ہیں ایسا ہی کرتے ہیں جیسا کہتے ہیں۔

وہ شخص جس نے نئی تہذیب اختیار کی ہے بلاشبہ اس کے دل میں انسانیت کا اثر ہوا ہے۔وہ چاہتا ہے کہ میں نہایت انسانی ادب سے پیش آؤں اوراوروں سے چاہتا ہے کہ وہ بھی ایک اشراف انسان سے جس طرح پیش آنا چاہیے اس طرح پیش آئیں۔اکثر حکام سے وہ خوف کھاتا ہے کہ خدامعلوم کیا پیش آوے اوروہ جو میری وضع کوناپسند کرتے ہیں کس طرح مجھ سے پیش آویں اوراکثر دفعہ اس کومشکلات بھی پیش آتی ہیں۔غلامی کا طریق برتنا یہ پسند نہیں کرتا۔اسکے جنٹلمین طریقہ کووہ پسند نہیں کرتے۔جن سے اسکومعاملہ پڑا ہے اس کی زندگی نہایت تلخی میں گذرتی ہے۔اس کی تمام خواہشیں برباد ہوتی ہیں۔ہرطرح اس کو

ناکامی حاصل ہوتی ہے۔ پس نئی تہذیب کا اختیار کرنا اس شخص کا کام ہے جو اول تمام بلاؤں اور صدمات کے اٹھانے اور تمام مشکلات کے جھیلنے کے لیے آمادہ ہو جاوے۔

وہ خوب سمجھتا ہے کہ میری قوم کو مجھ سے نفرت ہے۔ دوسروں کو میرے طریقہ اور وضع سے عداوت ہے مگر باوصف ان باتوں کے وہ بہادرانہ دلیری کرتا ہے اور تمام مشکلات جھیلتا ہے۔ اس کا کانشنس اس بات سے خوش ہوتا ہے کہ نہ میں نے یہ کام اس غرض سے کیا تھا کہ دوسری قوم مجھ پر مہربان ہوگی یا میری قوم میری عزت کرے گی مگر خود مجھ کو وہ کام کرنا چاہیے جس سے خود میری عزت میری آنکھ میں ہو گو میں اس وقت اپنی قوم کا نشانہ ملامت بنوں۔ مگر اپنی مثال سے اپنی قوم کو بتلاؤں کہ ہم کو ان عیبوں کو چھوڑنا چاہیے جو درحقیقت میں حقارت اور وحشیانہ پن کے ہیں اور جن کے سبب سے ہماری قوم وحشی یا نیم وحشی کے لقب سے معزز ہے۔ وہ یقین کرتا ہے (خواہ اس کا یقین صحیح ہو یا غلط) کہ گو اس وقت میری قوم مجھ کو ملامت کرتی ہے۔ مگر رفتہ رفتہ وہ سمجھے گی اور شائستہ قوموں میں درجہ پاوے گی وہ صاف اپنی تہذیب اور قومی تہذیب کی امید پر یہ سب مشکلات برداشت کرتا ہے مگر اس کا دل ان امیدوں کے سبب سے جو اس نے باندھ رکھی ہیں کبھی رنجیدہ نہیں ہوتا۔

پس وہ لوگ نہایت ناانصاف ہیں جو یہ خیال کرتے ہیں کہ نئی تہذیب والے انگریزوں کے خوش کرنے اور ان میں ملنے اور انکی خوشامد کرنے کی غرض سے یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں انگریزوں سے زیادہ تو کوئی شخص اس نئی تہذیب کا مخالف نہیں ہے۔

ہاں ہم سب انگریزون کی نسبت یہ باتیں نہیں کہہ سکتے جو ہم نے اس آرٹیکل میں لکھی ہیں۔ ایسے فیاض طبع بھی (مگر بہت کم) انگریز ہیں جو ہندوستانیوں کی ہر طرح کی ترقی سے خوش ہوتے ہیں۔ انکی نہایت خوشی ہوتی ہے کہ ہندوستانی تہذیب و شائستگی کے اعلیٰ درجہ میں پہنچیں۔ ان کی کمال خواہش ہے کہ ہندوستانیوں سے بطور ایک دوست کے راہ

ورسم رکھیں۔ان کی خواہش ہے کہ ہندوستانیوں سے غلامی کی عادت (گو کہ وہ کیسی ہی ظاہر داری کے لیے ہو) جاتی رہے مگر ایسے فیاض طبع کم ہیں۔

پس جو لوگ کہ نئی تہذیب والوں کو طعنی دیتے ہیں اگر ان کے مقصد پر خیال ہو اور ذرا سوچیں کہ ان کو اس قدر مشکلات میں پڑنے کی کون سی خوشی ہے تو یقین ہے کہ ان کا غصہ بہت کچھ ٹھنڈا ہو جاوے۔

وفات لارڈ ہابرٹ صاحب بہادر گورنر مدراس

(تہذیب الاخلاق جلد ششم نمبر ۷ بابت یکم ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ)

ہمارا یہ پرچہ کسی کے مرنے جینے پر شادی و ماتم نہیں کرتا مگر ہاں ایسے غم پر ماتم کرتا ہے جس سے قوم کا نقصان ہے۔

مسلمان جو ہزاروں طرح کی آفتوں اور مصیبتوں اور زلتوں میں پڑے ہوئے ہیں ان کے حال پر رحم کرنے والا اور ان کو تمام آفتوں سے بچانے میں کوشش کرنے والا مسلمانوں کا دوست لارڈ ہابرٹ تھا۔ افسوس صد افسوس کہ انہوں نے بعارضہ اسہال معدی دفعۃ ۲۷ اپریل ۱۸۷۵ء کو شام کے چھ بجے تیس منٹ پر اس دار پائدار سے انتقال کیا۔

ہمارے ایک دوست کا مقولہ ہے کہ اچھالا ہوا پتھر جب نیچے گرنا شروع ہوتا ہے تو بیچ میں کہیں نہیں تھمتا زمین ہی پر آ کر ٹکراتا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کا حال ہے کہ ان پر ادبار آیا ہے۔ ان کا تنزل شروع ہوا ہے اب کوئی ان کو تھام نہیں سکتا۔ وہ ضرور تحت الثری کو پہنچیں گی۔ اگرچہ ہم اپنے دوست کی بات کو نہیں مانتے مگر آثار ایسے ہی دکھائی دیتے ہیں۔

اضلاع شمال و مغرب میں خاص مسلمانوں کی بھلائی و بہتری کے لیے مدرسۃ العلوم

قائم کرنے کی تجویز کی گئی۔اس میں لوگوں نے کس قدر مخالفتیں اور مزاحمتیں کیں کہ برسوں سے اخباروں کے صفحوں کے صفحے اس سے سیاہ ہوتے ہیں اور رسالہ پر رسالے چھپتے ہیں۔ پھر اتنی بات پر اکتفا نہیں ہوا کہ جو بات سچ اور صحیح اور واقعی ہے اس کی بھلائی یا برائی پر بحث کریں بلکہ جھوٹ اور افترا اور بہتان ان لوگوں نے بھی جو اپنے تئیں بڑے دین دار خیال کرتے ہیں اپنے دل سے بنائے اور مشہور کیے تاکہ جس طرح ہوسکے مدرستہ العلوم میں ہرج پڑے اور بے شک ان کا دل جانتا ہوگا کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں خوا، وہ سچ ہو وہ خواہ جھوٹ اس کو مدرستہ العلوم سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ پھر جس قوم کی بھلائی میں کوشش کی جاوے اور اسی قوم کے لوگ دیدہ دانستہ صرف اپنے اغراض سے اس میں خلل انداز ہوں اور کوئی دقیقہ اس کی بربادی کا فروگزاشت نہ کریں تو کیوں کر خیال نہ کیا جائے کہ آثار تو ادبار ہی کے دکھائی دیتے ہیں۔ ہاں صرف اس بات پر بھروسہ ہے کہ

والله متم نوره ولو کره الکافرون (ای منکرون).

مدارس میں ایک یہ شخص لارڈ ہارٹ تھا جو مسلمانوں کی ہر قسم کی بھلائی میں کوشش کرتا تھا۔افسوس کہ وہ بھی دنیا سے جاتا رہا اور مسلمانوں کے ادبار کے دوسرا آثار نظر آیا۔ پس خیر خواہاں مسلمانان اس واقعہ ناگزیر پر جس قدر غم والم کریں بجا ہے۔انیسویں تاریخ تک لارڈ ہابرٹ بہت اچھے تھے اور پریسیڈنسی کالج میں نہایت فصاحت سے آئندہ تعلیم کی تدبیر پر بہت عمدہ گفتگو کی تھی۔

لارڈ ہابرٹ نے آکسفورڈ کے ٹرینی کالج میں تعلیم پائی تھی اور ۱۸۴۲ء میں سررشتہ بورڈ تجارت میں کلارک مقرر ہوئے تھے اور اسکے دوسرے برس سر ایچ ایلس کے ساتھ پرائیویٹ سیکرٹری مقرر ہوکر برازیل کو گئے تھے اور ۱۸۴۸ء سے لغایت سنہ ۱۸۶۹ء لندن میں کوئلہ کے کارخانہ میں رجسٹری کمشنر تھے اور جب سر جارج گرے آبادی ہائے جدید

کے سیکرٹری تھےتو لارڈ ہابرٹ ان کے پرائیویٹ سیکرٹری تھی۔ اس کے سوا اور عہدوں پر بھی مامور رہے آخر کار مارچ سنہ ۱۸۷۲ء میں مدراس کے گورنر مقرر ہوئے۔ تمام مسلمان لارڈ ہابرٹ سے ذاتی محبت رکھتے تھے۔ مسلمانوں کی بہتری اور ترقی کے لیے جو کچھ لارڈ ہابرٹ نے کیا اس کے بھی مسلمان ان کے بہت احسان مند ہیں اور مسلمانوں کی بلکہ عام لوگوں کی تعلیم نے ان کے عہد میں بہ نسبت اور کسی گورنر مدراس کے بہت ترقی پائی تھی۔ اس قدر ان کے حق میں کہنا بہت صحیح ہے کہ مدراس کے تمام باشندگان کی بھلائی چاہنے والے او رمسلمانوں کے خاص دوست تھے۔ ان کے بھائی ہابرٹ پاشا سلطان روم کے ہاں امیر البحر ہیں۔

خدا لارڈ ہابرٹ پر اپنے نبی کے صدقہ سے جس کی امت پر وہ مہربان تھے رحم کرے۔ آمین

....

ضمیمہ

واقعہ معراج کی حقیقت واصلیت

مقالات سرسید کی اس جلد کا پہلا حصہ مذہبی امور کے متعلق سر سید کے ذاتی خیالات پر مشتمل ہے مندرجہ ذیل مضمون اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس میں سرسید نے معراج نبوی اور شق صدر کے متعلق اپنی رائے اور اپنے خیال کا بڑ تشریح اور تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اس جلد کے حصہ اول کی ترتیب کے وقت یہ مضمون نہیں ملا تھا۔ اب دستیاب ہوا ہے اس لیے آخر میں بطور ضمیمہ درج کیا جاتا ہے۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

معراج کے متعلق حدیثوں اور روایتوں میں جس قدر اختلاف ہے غالبا اور کسی امر میں اس قدر اختلاف نہ ہوگا۔ معراج کا واقعہ بیانل کرتے ہوئے ان اختلافات کا بیان کرنا اوران کی تنقیح کرنا ضروری ہے اس لیے ہم یہاں ہر ایک امر کو معہ ان کے اختلافات کے جدا جدا بیان کرتے ہیں۔

زمانہ معراج

بخاری میں شریک کی روایت سے ایک حدیث ہے جس کے یہ الفاظ ہیں

”قبل ان یوحی الیه “

یعنی اسراء آنحضرت کو وحی آنے یعنی نبی ہونے سے پہلے ہوئی تھی مگر خود محدثین نے بیان کیا ہے کہ وہ الفاظ اسرا سے متعلق نہیں ہیں چنانچہ اس حدیث کی اس بحث کو بھی بیان کریں گے۔اس وقت ان اختلافات کو بیان کرتے ہیں جو اسرا یا معراج سے متعلق ہیں۔

اس باب میں کہ معراج کب ہوئی۔مندرجہ ذیل مختلف اقوال ہیں:

ا۔ ہجرت سے ایک برس پہلے ربیع الاول کے مہینہ میں۔

۲۔ ہجرت سے ایک برس پانچ مہینے پہلے شوال کے مہینہ میں۔

۳۔ ہجرت سے اٹھارہ مہینے پیشتر۔

۴۔ ہجرت سے ایک برس تین مہینے پہلے ذی الحجہ میں۔

۵۔ ہجرت سے تین برس پہلے۔

۶۔ نبوت سے پانچ برس بعد۔

۷۔ نبوت سے بارہ برس بعد، بعضوں کے نزدیک قبل موت ابی طالب اور بعضوں کے نزدیک بعد موت ابی طالب۔

۸۔ نبوت سے تیرہویں برس ربیع الاول یا رجب میں۔

۹۔ ہجرت سے سولہ مہینے قبل ذیقعدہ کے مہینہ میں اور بعضوں کے نزدیک ربیع الاول میں۔

۱۰۔ ستائیسویں تاریخ رجب کے مہینہ میں۔

۱۱۔ رجب کے پہلے جمعہ کی رات کو۔

۱۲۔ ستائیسویں تاریخ رمضان کے مہینہ میں ہفتہ کی رات کو۔

یہ تمام اختلافات جو ہم نے بیان کیے ہیں شرح بخاری میں مندرج ہیں اور اس کی عبارت بلفظہ ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

عینی میں لکھا ہے کہ معراج کے وقت میں اختلافات ہے

بعض و اختلف فی وقت معراج فقیل انه کان قبل المبعث وهو شاذ الا اذ احمل علی انه وقع فی المنام فله وجه قیل کان قبل الهجرة بسنة فی ربیع الاول وهو قول الاکثرین حتی بالغ ابن حزم فنقل الاجماع علی ذلک وقال السدی قبل الهجرت بسنة وخمسة اشهر واخرجه من طریقه الطیری والیهقی فعلی هذا کان فی شوال وحکی ابن عبدالبرانه کان فی رجب و جزم به النووی وقیل نثمانیة عشر شهر احکاء ابن البر ایضا وقیل کان قبل الهجرة بسنة وثلاثة اشهر فعلی هذا یکون فی ذی الحجه و به جزم ابن فارس وقیل کان قبل الهجرة بثلاث سنین حکاه ابن الاثیروحکی عیاض عن الزهری انه کان بعد المبعث بخمس سنین و روی ابن ابی شیبه من حدیث جابروا ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهم قال ولد رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم الاثنین وفیه بعث وفیه عرج به الی السماء وفیه مات.

(صفحه ۸۰ عینی شرح بخاری جلد)

یہ قول شاذ ہے لیکن اگر اس کا واقع ہونا خواب میں خیال کیا جائے تو بے وجہ نہیں ہے۔ بعض ہجرت سے ایک سال پہلے ربیع الاول میں مانتے ہیں۔ یہ قول اکثر لوگوں کا

ہے یہاں تک کہ ابن حزم نے اس پر اجماع امت ہونا بیان کیا ہے اور سدی کے نزدیک ہجرۃ سے ایک برس پانچ مہینے پہلے ہوئی اس قول کو طبری اور بیہقی نے بیان کیا ہے۔ اس قول کی بناپر معراج ماہ شوال میں ہوئی اور ابن عبدالبر نے ماہ رجب میں بیان کیا ہے۔ نووی بھی اسی کو مانتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ ہجرت سے اٹھارہ مہینے پہلے ہوئی۔ ابن البر نے اس قول کو بھی بیان کیا ہے اور بعض کے نزدیک ہجرت سے ایک برس تین مہینے پہلے ہوئی۔ اس کی بناپر ذی الحجہ کا مہینہ تھا ابن فارس اسی قول کو مانتا ہے اور بعض کے نزدیک ہجرت سے تین برس پہلے ہوئی۔ اس کو ابن تاثیر نے بیان کیا ہے اور قاضی عیاض نے زہری سے حکایت کی ہے کہ معراج نبوت سے پانچ برس بعد ہوئی اور ابن ابی شیبہ نے عباس اور جابر سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں کہتے تھے کہ پیغمبر خدا پیر کے دن پیدا ہوئے اور اسی دن نبوت ملی اور اسی دن معراج اور اسی دن وفات پائی۔

وکان ای الاسراء فی السنہ الثانیة عشر من النبوة و فی روایة البیھقی منطریق موسیٰ بن عقبه عن الزھری انه اسرے به قبل خروجه الی المدینه بسینه وعن السدی قبل مھاجرتة بستته عشر شھرا فعلی قوله یکون الاسراء فی شھر ذیقعدة وعلیقول الزھری یکون فی ربیع الاول وقیل کان الاسراء لیلة السابع والعشرین من رجب وقد اختاره الحافظ عبدلغنی بن سرور المقدسی فی سیرته و منھم من یزعم انه کان فی اول لیلة جمعة من شھر رجب ثم قیل کان قبل موت ابی طالب وذکر ابن الجوزی انه کان بعد موتة فی سنة اثنتی عشرةللنبوةثم قیل کان فی لیلة السبت لسبع عشرة لیلة خلت من رمضان فی السنة الثالثة عشر للنبوة وقیل کان فی ربیع الاول وقیل کان فی رجب.

(صفحہ ۱۹۶ جلدثانی عینی شرح بخاری)

عینی میں دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ معراج نبوت کے بارہویں سال ہوئی۔ بیہقی نے موسیٰ بن عقبہ اوراس نے زہری سے روایت کی ہے کہ معراج مدینہ جانے سے ایک برس پہلے ہوئی اور رسدی کا قول ہے کہ ہجرت سے دو ماہ پہلے پس اس کے قول کے موافق ماہ ذیقعدہ میں اورزہری کے قول کے موافق ربیع الاول میں، بعض کہتے ہیں ستائیسویں رجب کو ہوئی۔ حافظ عبدالغنی بن سردار مقدسی نے اپنی سیرت میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بعض کا گمان ہے ماہ رجب کو جمعہ کی اول شب میں ہوئی۔ پھر بعض کا قول ہے کہ ابوطالب کے مرنے سے پہلے ہوئی اورابن جوزی نے لکھا ہے کہ ان کے مرنے کے بعد نبوت کے بارہویں سال ہوئی۔ پھر کوئی کہتا ہے کہ نبوت کے تیرہویں سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہفتہ کی رات کو ہوئی اور کوئی کہتا ہے کہ ربیع الاول میں کوئی کہتا ہے رجب میں۔

یہ روایتیں اس قدر مختلف ہیں کہ کوئی علانیہ قرینہ یا دلیل بین ان میں سے کسی روایت کو مرجع کرنے کی نہیں ہے۔ قرآن مجید سے اس بات پر یقین ہوسکتا ہے کہ اسراء جس کا دوسرا نام معراج ہے رات کو واقع ہوئی اور احادیث مختلفہ سے جوامر مشترک اور قرآن مجید سے بطور دلالت النص پایا جاتا ہے وہ اس قدر ہے کہ زمانہ نبوت میں معراج ہوئی اور یہ بات کہ کب ہوئی بسبب اختلاف روایات و احادیث محقق ثابت نہیں ہوسکتا۔ پس ان تمام اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض علماء تعدد معراج اور اسراء کے قائل ہوئے اور معراج اور اسراء کو دو جداگانہ واقعے قرار دیے۔ چنانچہ عینی شرح بخاری میں لکھا ہے۔

واختلفوا فی المعراج الاسراء هل کانا فی لیلةواحدة او فی لیلتین وهل کانا جمیعا فی الیقظة او فی المنام واحد هما فی الیقظ والاخر فی المنام فقیل ان الاسراء کان مرتین مرة بروحه مناما ومرة بروحه و بدنه

يقظة ومنهم من يدعى تعدد الاسراء فى اليقظة ايضاحتى قال انه اربع اسرا آت وزعم بعضهم انبعضها كان بالمدينة ووفق ابو شامة فى روايات حديث الاسراء بالجمع بالتعدد فجعل ثلاث اسرا ات مرة من مكة الى بيت المقدس فقط على البراق و مرة من مكة ان السموات علىٰ البراق ايضا ومرة من مكة الى بيت المقدس ثم الى السموات جمهور السلف والخلف على ان الاسراء كان ببدنة و روحه واما من مكة الى بيت المقدس فبنض القرآن.

(عينى شرح بخارى جلد ۲ صفحه ۱۹۶)

کہ معراج اور اسراء میں اختلاف ہے کہ دونوں ایک رات میں ہوئے یا دو راتوں میں اور دونوں جاگنے میں ہوئیں یا خواب میں یا ایک خواب میں اور ایک بیداری میں، بعض کا قول ہے اسراء دونوں مرتبہ ہوئی۔ ایک دفعہ خواب میں روح کے ساتھ اور ایک دفعہ روح اور بد کے ساتھ بیداری میں بعض کے نزدیک بیداری میں کئی دفعہ اسراء ہوئی۔ یہاں تک کہ بعض چار دفعہ اسرا کے قائل ہوئے ہیں اور بعض نے گمان کیا ہے کہ ان میں سے بعض مدینہ میں ہوئیں۔ ابوشامہ نے حدیث اسرا کی مختلف روایتوں میں تین مرتبہ اسراء مان کر توفیق کی ہے۔ ایک دفعہ مکہ سے بیت المقدس تک براق پر دوسری دفعہ مکہ سے آسمانوں تک براق پر۔ تیسری دفعہ مکی سے بیت المقدس تک پھر آسمانوں تک۔ متقدمین اور متاخرین سب متفق ہیں کہ کہ اسراء بدن اور روح کے ساتھ واقع ہوئی اور مکی سے بیت المقدس تک جانا تو نص قرآنی سے ثابت ہے۔

ان تمام روایتوں پر لحاظ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ اس اختلاف کے جو زمانہ معراج میں ہے نسبت نفس معراج یا اسراء کے حسب تفصیل ذیل علماء میں اختلاف

ہوگیا ہے۔

ا۔ بعضوں کا قول ہے کہ اسراء اور معراج دو جداگانہ واقعات ہیں۔

۲۔ بعضوں کا قول ہے کہ ایک دفعہ صرف اسراء ہوئی اور ایک دفعہ اسرا معہ معراج۔

۳۔ بعضوں کا قول ہے کہ معراج دو دفعہ ہوئی ایک دفعہ بغیر اسراء کے اور ایک دفعہ معہ اسراء کے۔

۴۔ بعض کا قول ہے کہ اسراء معہ معراج کے دو دفعہ ہوئی۔

۵۔ اکثر علماء کا یہ قول ہے جو قول مقبول بھی ہے کہ اسراء و معراج ایک دفعہ ایک ساتھ ایک ہی رات میں ہوئی۔ یہ قول صحیح اور متفق علیہ ہے اور احادیث سے جو امر مشترک پایا جاتا ہے اور جو قرآن مجید کی دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ بھی یہی ہے مگر ہم اس مقام پر ان تمام اقوال کو جن سے یہ اختلاف ظاہر ہوتے ہیں ذیل میں لکھتے ہیں۔

اقوال ان علماء کے جو اسراء اور معراج کو دو جداگانہ واقعے کہتے ہیں

جنح البخاری الی ان لیلة الاسراء کانست غیر لیلة معراج لانه افرد لکل منهما ترجمه.

(فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۵۰)

جو لوگ کہ الاسراء اور معراج کو علیحدہ علیحدہ دو واقعے قرار دیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے ابن وحیہ کا یہ قول کہ خود بخاری کا میلان اس پر ہے کہ لیلۃ الاسراء الگ واقعہ ہے۔ اور لیلۃ المعراج الگ واقعہ اور وہ دلیل یہ لاتا ہے کہ بخاری سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا جدا ترجمہ الباب قرار دیا ہے (اور واضح ہو کہ بخاری کا ترجمہ الباب بطور استنباط مسائل کے سمجھا جاتا ہے۔

ترجمه ابواب البخاری باب حدیث الاسراء و رسول الله تعالیٰ سبحان الذی ے سری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (بخاری صفحه ۵۴۸)

بخاری نے ایک علیحدہ باب میں لکھا ہے کہ یہ باب ہے حدیث اسراء کا اور خدا کے اس قول کا جہاں اس نے فرمایا ہے ”پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندے کو ایک رات میں مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک۔“

كتاب الصلوة باب كيف فرضت الصلوة الاسراء. بخاری صفحه (۵۰)

اور دوسرے علیحدہ باب میں لکھا ہے کہ یہ باب ہے اس بیان میں کہ اسراء میں نماز کیوں کر فرض ہوئی۔

وال دلالته فی ذلک علی التغائر عنده بل کلامه فی اول الصلوة ظاهر فی اتحاد هما و ذالک انه ترجم باب کیف فرضت الصلوة لیلة الاسراؤ الصلوة انما فرضت فی المعراج فبدل علیٰ اتحاد هما عنده و انما افرد کلا منهما مترجمة لان کلا منهما یشتمل عنیٰ قصة مفردة و ان کانا وقعا معا.

مگر اس دلیل کو خود علامہ ہجر عسقلانی نے در کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس سے دونوں کا جدا جدا ہونا بخاری کے نزدیک نہیں نکلتا بلکہ کتاب الصلوۃ کے عنوان سے دونوں کا ایک ہونا ظاہر ہے۔ کیوں کہ اس نے لکھا ہے۔ کہ لیلۃ الاسراء میں نماز کیوں کر فرض ہوئی اور نماز یقیناً معراج میں فرض ہوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک دونوں واقعے ایک ہیں جدا جدا ترجمۃ الباب اس لیے قرار دیا ہے کہ ان میں الگ الگ قصے ہیں اگرچہ وہ ایک ہی ساتھ واقع ہوئے ہیں۔

وقال بعض المتاخرین کانت قصة الاسراء فی الیلة و المعراج فی لیلةمتسمسکا بما ورد فی حدیث انس من روایة شریک من ترک زکر الاسراء و کذافی ظاهر حدیث مالک بن صعصعه.

اور بعض علمائے متاخرین بھی قصہ اسراء اور معراج کو دو واقعے سمجھتے ہیں۔ علامہ ہجر عسقلانی نے لکھا ہے۔ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ اسراء ایک رات میں ہوئی اور معراج

ایک رات میں۔ان کی حجت یہ ہے کہ انس کی حدیث میں جوشریک سے مروی ہے اسراء کا ذکرنہیںا وراایسا ہی مالک بن صعصعہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

ولاکن ذلک لا یستلزم التعدد بل ہو مھمول علی ان بعض الرواہ زکر مالھم یذکرہ الاخر. (فتح الباری جلد ھفتم صفحة ۱۵۱)

مگرخودحجرعسقلانی لکھتے ہیں کہ متاخرین نے ان روایتوں کی بناپراسراء کاایک رات میں اورمعراج کا دوسری رات میں ہونا خیال کیا ہےمگران روایتوں سے اسراءاورمعراج کا علیحدہ علیحدہ واقع ہونالازم نہیں آتا۔چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ اس سے تعدادواقع لازم نہیں آتا ۔بلکہ یہ خیال کیا جاتا ہےبعض راویوں نے جو بیان کیا ہےاس کودوسرے راویوں نے ترک کردیا ہے۔

واحتج من زعم ان الاسراء وقع مفردا بما اخرجه البزار والطبرانی وصحة البیھقی فی الدلائل من حدیث شداد بن اوس قال فلنا یا رسول اللہ کیف اسرے بک قال صلیت صلاة العنمة بمكة فاتانی جبریل بدایة فذکر الحدیث فی مجیئہ بیت المقدس وما وقع له فیه قال ثم انصرف لی فمردنا بعیر لقریش بمکان کذا فذکرہ قال ثم اتیت اصحابی قبل الصیح بمكة. (فتح الباری جلد ھفتم صفحه ۱۵۱)

جن کے گمان میں اسراء الگ واقع ہےان کی دلیل شداد ابن اوس کی حدیث ہے جس کو بزاراورطبرانی نے بیان کیااوربیہقی نے دلائل میں اسکی تصحیح کی ہے۔اس نے کہا کہ ہم نے کہا یارسول اللہ آپ کوکیوں کراسراء ہوئی۔فرمایا کہ میں نے عشاء کی نماز مکہ میں پڑھی پھرجبریل میرے پاس سواری (براق) لایا۔پھربیت المقدس جانااوروہاں جوکچھ فرمایا کہ واپسی میں ہماراقریش کے اونٹوں پرفلاں جگہ گذرہوا۔پھراسکا ذکرکیا پھرفرمایا کہ میں صبح

سے پہلے مکی میں اپنے اصحاب کے پاس آ گیا۔

اقوال ان علماء کے جو کہتے ہیں کہ ایک دفعہ صرف اسراء ہوئی اور ایک دفعہ اسراء مع معراج کے

وقیل کان الاسراء مرتین فی الیقظة فا لا ولی رجع من بیت المقدس وفی صبیحتة اخبر قریشا بما وقع والثانیة اسرے به الی بیت القدس ثم عرج به من لیلة الی السماء الی اخرما وقع ولم یقع لقریش فی ذلک اعتراض لان ذلک عندهم من جنس قوله ان الملک باتیة من السماء فی اسرع من طرفة عین و کانوا یعتقدون استحالة ذلک من قیام الحضة علی صدقه بالمعجزات الباهرة لکنهم عاند وانی ذلک واستمروا علی تکذیبه فیه بخلاف اخباره انه جاء بیت المقدس فی لیلة واحدة ورجع فانهم صرحوا بتکذیبه فیه فطلبوا منه نعمت بیت المقدس لمعرفتهم به علمهم بانه ماکان راه قبل ذلک فامکنهم استعلام صدقه فی ذلک بخلاف المعراج (فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۵۱)

بعض نے کہا ہے کہ اسراء بیداری میں دو دفعہ ہوئی۔ پہلی دفعہ پیغمبر خدا بیت المقدس سے لوٹے اور اس کی صبح کو جو کچھ دیکھا قریش سے بیان کیا۔ دوسری دفعہ بیت المقدس تک گئے پھر وہاں سے اسی رات آسمان پر گئے۔ قریش نے اس واقعہ پر اعتراض نہیں کیا کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ایسا ہی تھا جیسے ان کا یہ قول کہ فرشتہ آسمان سے پلک جھپکانے سے بھی پہلے آتا ہے۔ اور اسکو محال سمجھتے تھے۔ حالاں کہ روشن کا واقع ہونا ان کے سچے ہونے کی

دلیل تھی۔ لیکن انہوں نے اس میں مخالفت کی اور برابر پیغمبر خدا کو اس میں جھٹلاتے رہے۔ بر خلاف اس کے کہ آپ نے ایک رات میں بیت المقدس جانے اور وہاں سے پھر آنے کی خبر دی اس واقعہ میں انہوں نے کھلم کھلا پیغمبر خدا کی تکذیب اور بیت المقدس کا حال پوچھا کیوں کہ وہ اس سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ پیغمبر خدا نے بیت المقدس کو نہیں دیکھا۔ پس معراج کے برخلاف اس میں ان کو رسول اللہ کے سچے ہونے کی آزمائش کا موقع ملا۔

وفی حدیث ام ھانی عند ابن اسحاق وابی یعلی نحو مافی حدیث ابی سعید . فان تبت ان المعراج کان منا ما علی ظاھر روایة شریک وعن انس فینتظم من ذلک وان الاسراء وقع مرتین . مرة علی السفراده . ومرة مضموما الیه المراج و کلاھما فی الیقظة. (فتح الباری جلد ھفتم صفحه ۱۵۱)

اور ام ہانی کی حدیث میں ابن اسحاق اور ابو یعلی کے نزدیک وہی مضمون ہے جو ابو سعید کی حدیث میں ہے۔ پس اگر یہ ثابت ہو جائے کہ معراج خواب میں ہوئی تھ جیسا کہ شریک کی روایت میں انس سے مروی ہے تو اس سے معلوم ہوگا کہ اسراء دو بار ہوئی۔ ایک بار تنہا اور ایک بار معراج کے ساتھ اور دونوں دفعہ حالت بیداری میں ہوئی۔

اقوال ان علماء کے جو کہتے ہیں کہ معراج دو دفعہ ہوئی ایک دفعہ بغیر اسراء کے اور ایک دفعہ معہ اسراء کے

والمعراج وقع مرتین. مرة فی المنام علیٰ انفراده توطئه و تمھیدا . ومرة فی الیقظة مضموما الی الاسراء. (فتح الباری جلدھفتم صفحه

(۱۵۱)

فتح الباری میں ہے کہ معراج دو بار ہوئی۔ ایک بار بطور تمہید کے تنہا خواب میں ہوئی اور ایک بار اسراء کے ساتھ جاگتے میں۔

وجنح الامام ابو شامة الی وقوع المعراج مرارا واستندالی ما اخرجه البزار وسعید بن منصور من طریق ابی عمران الجونی عن انس دفعه قال بینا انا جالس اذ جاء جبریل فوکز بین کتفی فقمنا الی شجرة فیها مثل وکر الطائر فقعدت فی احد هما وقعد جبریل فی الاخر فار تفعت حتی سدة الخا فقین الحدیث. وفیه فتح الی باب من السماء و رایت النور الاعظم واذا دونه حجاب وفرف الدر و الیاقوت. قال المعلامة ابن الحجر و رجاله لا باس بهم الا ان الدار قطنی ذکرله علة تفتضیٰ رساله وعلیٰ کل حال فهی قصة اخری الظاهر انها وقعت بالمدینة وال بعد فی وقوع امثالها وانما المستبعد وقوع التعدد فی قصة المعراج التی وقع فیها سواله عن کل بنی و سوال اهل کل باب هل بعث الیه و فرض الصلوات الخس وغیر ذلک فان تعدد ذلک فی الیقظة لا یتجه فیتعین رد بعض الروایات المختلفة الی بعض فی جمیع وقوع ذلک فی المنام توطئة ثم وقوعه فی القیظة علی وقفه کما قدمنه.(فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۵۱)

امام ابوشامہ کا میلان معراج کے کئی بار واقع ہونے کی طرف ہے۔ اور سند میں اس حدیث کو بیان کرتے ہیں جو بزار اور سعید بن منصور نے ابوعمران جونی سے اور اس نے انس سے مرفوعاً روایت کی کہ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ میں بیٹھا تھا کہ جبریل آئے اور میرے دونوں

مونڈھوں کے درمیان ہاتھ مارا۔ پھر ہم دونوں ایک درخت کے پاس گئے جس میں پرندوں کے دو گھونسلے سے رکھے تھے۔ ایک میں جبریل اور ایک میں میں بیٹھ گیا۔ پھر میں بلند ہو ایہاں تک کہ آسمان و زمین سے گذر گیا۔ اسی حدیث میں ہے کہ میرے لیے آسمان کا دروازہ کھولا گیا۔ اور میں نے نور اعظم کو دیکھا اور اس سے ورے ایک پردہ تھا موتیوں او ریاقوت کا۔ علامہ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس حدیث کے راویوں میں کوئی عیب نہیں ہے۔ مگر دارقطنی نے ایک ایسی علت بیان کی ہے جس سے اس کا مرسل ہونا معلوم ہوتا ہے بہرحال یہ ایک اور قصہ ہے اور ظاہراوہ مدینہ میں ہوا۔ اور ایسے واقعوں کے ہونے میں کوئی تعجب نہیں ہے۔ اور اگر تعجب انگیز ہے تو معراج کے قصہ کا کئی بار ہونا ہے جس میں ہر نبی کا سوال اور ہر آسمان کے دربان کا سوال کہ کیا ادھر بھیجے گئے ہیں۔ اور پانچ نمازوں کا فرض ہونا مذکور ہے۔ کیوں کہ حالت بیداری میں اس قصہ کے کئی بار واقع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے پس بعض مختلف روایتوں کو بعض کی طرف پھیرنا یا ان میں سے ایک کو ترجیح دینی ضرور رہے۔ مگر اس میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ یہ سب خواب میں تمہید کے طور پر ہو پھر اس کے موافق بیداری میں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

ومن المستغرب قول ابن عبد السلام فی تفسیره كان الاسراء فی النوم واليقظة و وقع بمكة والمدينة فان كان يريد تخصيص المدينة بالنوم ويكون كلامه علی طريق اللف والنشر غير المرتب فيحتمل ويكون الاسراء الزی اتصل به المعراج و فرضت فيه الصلوات فی اليقظة بمكة والا خر فی المنام بالمدينة وينبغی ان يزاد فيه ان الاسراء فی المنام تكور بالمدينة النبويه. (فتح الباری جلد سابع صفحه ١٥٢).

اور ابن عبدالسلام کا قول اس حدیث کی تفسیر میں اور بھی عجیب ہے کہ اسراء خواب و

بیداری اور مکی اور مدینہ میں ہوئی اگر اس کی مراد یہ ہے کہ مدینہ میں خواب میں ہوئی اور اس کا کلام بطور لف ونشر غیر مرتب کے ہو تو احتمال ہے کہ ایسا ہی ہو اور اسراء جس کے ساتھ معراج ہوئی جس میں نمازیں فرض ہوئیں حالت بیداری میں مکہ میں ہوئی ہو اور دوسری خواب میں مدینہ میں۔ اور اتنی بات اور بڑھانی چاہیے کہ اسراء خواب میں کئی بار مدینہ میں ہوئی۔

اقوال ان علماء کے جو اسراء کا مع معراج کے دو دفعہ ہونا بیان کرتے ہیں

نعم جاء فی بعض الاخبار ، یخالف بعض ذالک فجنح لا جل ذلک بعض اهل العلم منهم الی ان ذلک کلمه وقع مرتین مرة فی المنام توطئة و تمهید اور مرة ثانیة فی الیقظة کما وقع نظیر ذلک فی ابتداء مجئی الملک یا لوحی فقد قدمت فی اول الکتب ماذکرة ابن میسرة التابعی الکبیر وغیره ان ذلک وقع فی المنام. (فتح الباری شرح صحیح بخاری جلد هفتم صفحه ۱۵۰)

ہاں بعض حدیثوں میں وہ باتیں ہیں جو بعض کی مخالف ہیں۔ اسی لیے بعض اہل علم کا میلان اس طرف ہے کہ یہ سب کچھ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نیند میں بطور تمہید اور پیش بندی کے اور دوسری مرتبہ جاگتے ہیں۔ جیسا کہ فرشتہ کے اول اول وحی لانے میں ہوا۔ اور میں اس کتاب کے شروع میں ابن میسرہ تابع کبیر وغیرہ کا یہ قول ذکر کر چکا ہوں کہ یہ نیند کی حالت میں ہوا۔

وحكاء (اے مهلب) عن طائفة و ابو نصر بن القشيری وابو سعيد فی شرف المصطفیٰ قال كان النبیﷺ معاريج منها ما كان فی القظةومنها ما كان فی المنام . (فتح الباری جلد هفتم صفحه ١٥٠)

اب ہم ان حدیثوں اور روایتوں کو نقل کرتے ہیں جن میں بیان ہے کہ اسراء اور معراج ایک ہی دفعہ اور ایک رات میں ہوئی تھیں اور انہی روایتوں کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

اقوال ان علماء کے جو اسراء اور معراج دونوں کا ایک رات میں ہونا تسلیم کرتے ہیں

والا اكثر علی انه اسرے بجده الی بيت المقدس ثم عرج به الی السموات حتی انتهیٰ الی سدرة المنتهیٰ (تفسير بيضاوی جلد اول صفحه ٤٥٧)

جمہور علماء اور محدثین اور فقہا اور متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ اسراء اور معراج دونوں ایک رات میں واقع ہوئیں۔ ظاہرا وہ لوگ مکی سے بیت المقدس تک جانے کا نام اسراء رکھتے ہیں اور بیت المقدس تک جانے کا معراج۔ جیسا کہ تفسیر بیضاوی میں لکھا ہے اور اکثر علماء اس پر متفق ہیں۔ کہ بیت المقدس تک آں حضرت بجسدہ گئے پھر آسمانوں کی طرف بلند کیے گئے یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ تک جا پہنچے۔

وقد اختلف السلف يحسب اختلاف الاخبار الواردة. فنهم من ذهبالی ان الاسراء والمعراج وقعا فی ليلة واحدة فی اليقظة بجسد النبیﷺ و روحه بعد البعث والیٰ هذا ذهب الجمهو ر من علماء المحدثين

والفقهاء والمتكلمين وتو اردت عليه ظواهر الاخبار الصحيحه ولا ينبغى العدول عن ذالک اذ ليس فى العقل ما يخيله حتى يحتاج الى تاويله. (فتح البارى جلد هفتم صفهة ۱۵۰)

اور فتح الباری شرح صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ علمائے متقدمین نے احادیث کے مختلف ہونے کے سبب سے اختلاف کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسرا اور معراج دونوں ایک رات میں حالت بیداری میں جسم اور روح کے ساتھ بعثت کے بعد واقع ہوئیں۔ تمام علمائے محدثین۔ فقہا اور متکلمین اسی کے قائل ہیں اور تمام احادیث صحیحہ سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور اس سے انکار کرنے کی گنجائش نہیں کیوں کہ یہ عقل کے نزدیک محال نہیں ہے تاکہ تاویل کی ضرورت ہو۔

ويويد وقوع المعراج عقب الاسراء فى ليلة واحدة رواية ثابت عن انس عند مسلم ففى اوله اوتيت بالبراق فركبت حتىٰ اتيت بيت المقدس فذكر القصة الى ان قال ثم عرج الى السماءء الدنيا وفى حديث ابى سعيد الخدرى عند ابن اسحاق فلما فرغت مما كان فى بيت المقدس اتى بالمعراج فذكر الحديث . وو قع فى اول حديث مالک بن صعصعة ان النبى ﷺ حد ثهم عن ليلة اسرے به فذكر الحديث فهو وان لم بذكر فيه الاسراء الى بيت المقدس فقد اشا راليه وصرح به فى روايته فهو المعتمد (فتح البارى جلدهفتم صفحه ۱۵۱)

علامہ حجر عسقلانی نے دوسرے مقام پر یہ لکھا ہے۔ کہ اسرا کے بعد معراج کے ایک ہی رات میں واقع ہونے کی تائید مسلم کی اس روایت سے ہوتی ہے جو ثابت نے روایت کی ہے اس کے اول میں ہے کہ براق لایا گیا پھر میں اس پر سوار ہوا۔ یہاں تک کہ بیت المقدس

پہنچا۔ پھر وہاں کا حال بیان کر کے کہا کہ پھر ہم آسمان کی دنیا کی طرف بلند ہوئے اور ابن اسحاق نے ابوسعد خدری کی حدیث میں بیان کیا ہے کہ جب میں بیت المقدس کی سیر سے فارغ ہوا تو ایک سیڑھی لائی گئی۔ پھر پوری حدیث بیان کی اور مالک بن صعصعہ کی حدیث کے شروع میں ہے کہ پیغمبر خدا نے ان سے لیلۃ الاسراء کا ذکر کیا۔ پھر پوری حدیث بیان کی۔ پھر اگرچہ اس نے اس حدیث میں بیت المقدس تک جانے کا ذکر نہیں کیا۔ مگر اشارہ کر گیا ہے اور اپنی روایت میں اس تصریح کر دی ہے اور یہی معتبر ہے۔

جن روایتوں میں اسرا کو علیحدہ اور معراج کو علیحدہ دو چیزیں قرار دیا ہے۔ انکو ہم تسلیم نہیں کر سکتے۔ بلکہ اسرا اور معراج کو ایک دوسرے کا متحد المعنی یا مرادف تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں صرف لفظ اسرے واقع ہوا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے

"سبحن الذی اسرا بعبد ہ لیلا من المسجد الحرام المجسد الاقصی الذی بارکنا حولہ"

مگر اس کے بعد فرمایا ہے

"لنریہ من ایتنا انہ ھو السمیع البصیر"

یہ آخر فقرہ ایک قسم کے عروج پر دلالت کرتا ہے جس کے سبب لفظ معراج مستعمل ہو گیا ہے پس معراج اور اسرا کا مفہوم متحد ہے اور یہ ایک ہی واقعہ ایک ہی رات میں اور ایک ہی دفعہ واقع ہوا تھا۔

جن علماء نے اسرا اور معراج کا ہونا متعدد دفعہ تسلیم کیا ہے اس کا اصلی سب یہ ہے کہ اسرا اور معراج کے متعلق جو حدیثیں اور روایتیں وار ہیں۔ وہ آپس میں بے انتہا مختلف ہیں۔ علماء نے ان تمام حدیثوں کی تطبیق کرنے کے خیال سے وہ تمام شقوق اختیار کر لی ہیں جو ان حدیثوں اور روایتوں سے پیدا ہوتی تھیں۔

ہم اس طریق کو صحیح نہیں سمجھتے۔ مختلف حدیثوں میں وجہ تطبیق پیدا کرنی نہایت عمدہ طریقہ ہے۔ بشرطیکہ ان میں تطبیق ہو سکے۔ جو حدیثیں اس قسم کی ہیں کہ جن میں ایسے امور کا بیان ہے جو عادۃ یا امکانا واقع ہوتے رہتے ہیں اور جن میں کوئی استعاد عقلی نہیں ہے اگر ایسے امور میں مختلف حدیثیں ہوں تو کہا جا سکتا ہے۔ کبھی ایسا ہوگا اور کبھی ویسا۔ مگر ایسی حدیثوں میں جن میں ایسے امور کا بیان ہو جن کا واقع ہونا عادۃ یا عقلا ممکن نہ ہو تو صرف ان حدیثوں کے اختلاف کے سبب ان کے تعدد وقوع کا قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ جب تک اور کسی طرح پر یہ امر ثابت نہ ہو گیا ہو کہ ان حدیثوں میں جو واقعہ مذکور ہے۔ وہ متعدد دفعہ واقع ہوا ہے۔ اس وقت تک صرف اختلاف احادیث سے جن کی صحت بسبب اختلاف کے خود معرض بحث میں ہے اس کا تعدد وقوع تسلیم نہیں ہو سکتا۔ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

الاصل ان یعمل بکل حدیث الاان یمتنع العمل بالجمیع للتناقض وانہ لیس فی الحقیقۃ اختلاف ولاکن فی نظرنا فقط فاذا ظہر حدیثان مختلفان فان کان من باب حکایۃ الفعل فحکی صحابی انہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل شیئا و حکی آخر انہ فعل شیئا آخر فلا تعارض و یکونان صباحین ان کان من باب العادۃ دون العبادۃ. (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۳)

شاہ ولی اللہ صاحب بھی حجۃ اللہ البالغہ میں باب القضا فی الاحادیث المختلفہ میں لکھتے ہے کہ اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے جب تک کہ تناقض کے ہونے سے سب پر عمل کرنا ناممکن ہو اور یہ حقیقت میں اختلاف نہیں ہے بلکہ فقط ہماری نظر میں اختلاف ہے۔ پس اگر دو مختلف حدیثیں ہوں اور دونوں میں پیغمبر خدا کا کوئی فعل مذکور ہو۔ اس طرح کہ ایک صحابی بیان کرے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ فعل کیا ہے اور دوسرا اصحابی کوئی اور فعل بیان

کرے تو ان میں کوئی تعارض نہ ہوگا اور دونوں مباح ہوں گے اگر وہ عادت کے متعلق ہوں نہ عبادت کے۔

جو لوگ اسرا اور معراج کو متحد مانتے ہیں اور ایک ہی ساتھ اس کا واقع ہونا قبول کرتے ہیں ان کے بھی باہم دوسری طرح پر اختلاف ہے ایک گروہ اعظم کی یہ رائے ہے کہ معراج ابتدا سے اخیر تک بجسدہ اور جاگنے کی حالت میں ہوئی تھی۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ معراج ابتدا سے آخر تک سونے کی حالت میں یعنی بالروح بطور خواب کے ہوئی تھی۔ ایک گروہ کی یہ رائے ہیکہ مکہ معظّمہ سے بیت المقدس تک بجسدہ جاگنے کی حالت میں اور وہاں سے آسمانوں تک بالروح ہوئی تھی۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے ایک چوتھی رائے قائم کی ہے کہ معراج بجسدہ ہوئی تھی اور جاگنے میں مگر بجسد برزخی بین المثال والشہادۃ چناں چہ ان سے رایوں کو ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

ثم اختلف السلف والعلماء هل كان اسراء بروحه اوجسده على ثلاث مقالات فذهبت طائفة الى نه اسراء بالرو وانه رويا منام مع اتفاقهم ان رويا الانبياء وحى وحق والى هذا ذهب معاوية وحى عن الحسن والمشهو عنه خلافه و اليه اشار محمد ابن اسحاق و حجتهم قوله تعالىٰ وما جعلنا الرويا التى ارىناک الافتنة للناس وما حكوا عن عائشه ما فقدت جسد رسول ﷺ وقوله بينا ان نائم وقول انس وهو نائم فى المسجد الحرام وذكر القصة ثم قال فى اخرها ناستيقظت وانا بالمسجد الحرام وذهب معظم السلف والمسلمين الى انه اسراء الجسد فى اليقظة وهو الحق وهذا قول ابن عباس وجابر وانس وحذيفة و وعمر وابى هريرة ومالک ابن صعصعه عابى حبة البدرى وابن مسعود و ضحاک وسعيد

ابن جبير وقتاده وابن المسيب و ابن شهاب وابن زيد و الحسن وابراهيم و مسروق ومجاهدوعكرمه وابن جريح وهو دليل قول عايشه وهوقول الطبری وابن حنبل وجماعة عظيمة من المسلمين وهو قول اكثر المتاخرين من الفقهاء المحدثين والمتكلمين والمفسرين.وقال طائفة كان الاسراء بالجسديقظة الی بيت المقدس والی السماء بالروح واحتجو بقوله سبحان الذی اسری بعده ليلا من المسجد الحرم الی المسجد الاقصیٰ غاية الاسراء فوقع التعجب بعظيم القدرة والتمدح بتشريف النبی محمد به اظهار الكرامة له بالاسراء اليه ولوكان الاسراء بجسده الی زائد علی المسجد الاقصیٰ لذكره فيكون ابلغ فی المدح.(قاضی عباس شفا سحه ۸۵، ۸۶)

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفا میں لکھا ہے۔پھر اگلے لوگوں اور عالموں کے اسراء کے روحانی یا جسمانی ہونے میں تین مختلف قول ہیں۔ایک گروہ اسراء کی روح کے ساتھ اور خواب میں ہونے کا قائل ہے۔اور اس پر بھی متفق ہیں کہ پیغمبروں کا خواب وحی اور حق ہوتا ہے۔معاویہ کا مذہب بھی یہی ہے حسن بصری کو بھی اسی کا قائل بتاتے ہیں۔لیکن انکا مشہور قول اس کے برخلاف ہے۔اور محمد ابن اسحاق نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ان کیدلیل ہے خدا کا یہ فرمانا کہ نہیں کیا ہم نے وہ خواب جو دکھایا تجھ کو مگر آزمائش واسطے لوگوں کے اور حضرت عائشہ کا یہ قول کہ نہیں کھویا میں نے رسول اللہ کے جسم کو یعنی آپ کا جسم مبارک معراج میں نہیں گیا تھا اور آنخضرت کا یہ فرمانا کہ اس حالت میں کہ میں سوتا تھا اور انس کا یہ قول کہ آنخضرت اس وقت مسجد حرام میں سوتے تھے پھر معراج کا قصہ بیان کرکے آخر میں کہا کہ میں جاگا اور اس وقت مسجد حرام میں تھا بہت سے اگلے لوگ اور مسلمان اس بات

کے قائل ہیں کہ اسرا کے ساتھ اور جاگنے کی حالت میں ہوئی اور یہی بات حق ہے۔ ابن عباس، جابر، انس، حذیفہ، عمر، ابی ہریرہ، مالک بن صعصعہ۔ ابوحبتہ البدری، ابن مسعود، ضحاک، سعید بن جبیر قتادہ۔ ابنالمسیب، ابن شہاب ابن زید، حسن، ابراہیم، مسروق مجاہد، عکرمہ اورابن جریح سب کا یہی مذہب ہے اور حضرت عائشہ کے قو کی یہی دلیل ہے اور طبری۔ ابن حنبل اور مسلمانوں کے ایک بڑے گروہ کا یہی قول ہے متاخرین میں سے بہت سے فقیہہ، محدث، متکلم اور مفسر اسی مذہب پر ہیں۔ ایک گروہ بیت المقدس تک جسم کے ساتھ بیداری میں جانے اور آسمانوں پر روح کے ساتھ جانے کا قائل ہے۔ ان کی دلیل خدا کا یہ قول ہے جہاں فرمایا پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک یہاں اسرا کی انتہا مسجد اقصیٰ بیان کی ہے۔ پھر ایسی بات بڑی قدرت اور محمد ﷺ کو بزرگی دینے اور اپنے پاس بلانے سے ان کی بزرگی ظاہر کرنے پر تعریف کی اور تعجب کیا ہے اور اگر مسجد اقصیٰ کے اوپر بھی جسم کے ساتھ جاتے تو اس کا ذکر کرنا تعریف کے موقع پر زیادہ مناسب تھا۔

اور یہی عبارت جو شفا قاضی عیاض میں ہے۔ عینی شرح بخاری میں نقل کی گئی ہے۔ مگر شفا قاضی عیاض میں حضرت عائشہ کی روایت میں جہاں لفظ مافقدت کا ہے۔ وہاں صرف لفظ مافقد ہے بغیر (ت) کے (عینی شرح بخاری جلد ہفتم، مطبوعہ مصر، صفحہ ۲۲۹)

اور مولوی احمد حسن مرادآبادی کی تصحیح و تحشی سے جو شفا قاضی عیاض چھاپی گئی ہے اس میں لکھا ہے۔

وروی عنها (عن عایشه) ما فقد بصیغة المجهول وهو اظهر فی ال حتجاج

یعنی فقد مجہول کے صیغہ سے (ت) کے ہے اور صاحب معالم التنزیل نے بھی

روایت عایشہ میں لفظ فقد بغیر تاء کے بیان کیا ہے۔

واسرے بہ الی المسجد الاقصیٰ ثم الی سدرة المنتهیٰ والی ماشاء وکل ذالک بجسدہ فی الیقظة ولکن ذالک فی موطن بین المثال والشهادة جامع لا حکا مهما فظهر علی الجسد احکام الروح و تمثل الروح والمعافی الروحیة اجسادا والذالک بان لکل واقعة من تلک الوقائع تعبیر وقد ظهر لحرقیل و موسیٰ و غیر هم نحن من تلک الوقائع وکذلک لاولیء الامة لیکون علو درجاتهم عند الله کحالهم فی الرویا والله اعلم. (حجة الله البالغة ص ٣٨٧)

اورشاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں یہ لکھا ہے۔ کہ پیغمبر خدا کو مسجد اقصیٰ تک پھر سدرۃ المنتہی تک اور جہاں تک خدا نے چاہا معراج ہوئے اور یہ سب واقعہ جسم کے ساتھ بیداری میں ہوا۔ لیکن ایسی حالت میں کہ وہ حالت عالم مثال اور عالم شہادت کے بزرح میں ان دونوں احکام کی جامع تھی ۔ روح کے آ ثار جسم پر طاری ہوئے اور روح اور روح کی کیفیتیں جسم کی شکل میں آ گئیں۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک واقعہ کی ایک جدا تعبیر ہے تعبیر ہے حزقیل اور موسیٰ وغیر انبیا پر بھی ایسے ہی حالات گذر چکے ہیں۔ اسی طرح کے واقعات اولیائے امت کو پیش آتے ہیں تا کہ ان کے مرتبے خدا کے نزدیک بلند ہوں جیسے کہ ان کا حال خواب میں ہوتا ہے۔

ان چار صورتوں کے سوا اور کوئی صورت معراج کی نہیں ہوسکتی اور اس لیے ہم کو ضرور ہے کہ ان چار صورتوں میں سے کوئی صورت معراج کی اختیار کریں اور جس صورت کو اختیار کریں اس کی دلیلیں بیان کریں اور جو اعتراض اس پر وارد ہوتے ہوں ان کا جواب دیں مگر قبل اس کے کہ اس امر کو اختیار کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اول صحاح سبعہ کی ان

حدیثوں کو نقل کریں جو معراج سے متعلق ہیں اور ان کے اختلافات کو بتائیں اور تنقیح کریں
کہ ان مختلف حدیثوں سے کیا امر ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی حدیث کو ترجیح دیں تو وجہ ترجیح کو
بیان کریں۔ واضح ہو کہ موطا امام مالک اور ابو داؤد میں کوئی حدیث متعلق معراج کے نہیں
ہے بخاری، مسلم، ترمذی فسائی اور ابن ماجہ میں ہیں جن کو ہم بعینہ اس مقام پر نقل کرتے ہیں

(۱) احادیث بخاری

حدثنا یحیی ابن بکیر قال حد ثن اللیث عن یونس عن ابن شھاب
عن انس بن مالک قال کان ابو ذر بحدث ان رسول الله ﷺ قال فرج
عن سقف بیتی وانا بمکة ننزل جبرئیل ففرج صدری ثم غسله بماءء زم
زم ثم جاء بطست من ذھب ممتلئی حکمة وایمانا فافرغه فی صدری ثم
اطبقه ثم اخذ بیدی فعرج بی الی السماء فلما جئت الی السماء الدنیاقال
جبریل علیه السلام لخازن السماء افتح قال من ھذا جبرئیل قال ھل
معک احد قال نعم معی محمد فقال ع ارسل الیه قال نعم قلما فتح علونا
السماء الدنیا فاذا رجل قاعد علی یمینه اسودة وعلی یساره اسودة اذا
نظر قبل یمینه ضحک واذا نظر قبل شماله بکی فقال مرحبا بالنبی
الصالح والابن الصالح قلت الجبریل من ھذا قال آد م وھذه الا سودة عن
یمینه و شماله نسم بنیه فاھل الیمین منھم اھل الجنة والاسودة اللتی عن
شماله اھل النار فاذا انظر عن یمینه ضحک واذا نظر قبل شماله بکی
حتی عرج بی الی السماء الثانیة فقال لخاذنحا افتح فقال لخازنحا افتح

فقال له خازنها مثل ماقال الاول ففتح قال انس فذکر انه وجدفی السموات آدم و ادریس و موسیٰ وعیسیٰ و ابراهیم ولم یثبت کیف منازلهم غیر انه ذکر انه وجد آدم فی السماء الدنیا و ابراهیم فی السماء السادسة. قال انس فلما مر جبریل علیه السلام بالنبی ﷺ بادریس قال مرحبا بالنبی الصالح والا خ الصالح فقلت من هذا ادریش ثم مررت بموسیٰ فقال مرجبا بالنبی الصالح و الا خ الصالح قلت من هذا قال هذا موسیٰ ثم مررت بعیسیٰ فقال مرحبا بالتبی الصالح و الا خ الصالح قلت من هذا قال هذا ابراهیم . قال ابن شهاب فاخبرنی ابن حزمران ابن عباس و اباحبة الانصری کا نا یقولان قال النبی ﷺ ثم عرج بی حتی ظهرت لمستوی اسمع فیه صریف الاقلام . قال ابن حزم و انس ابن مالک قال النبی ﷺ ففرض الله عزوجل علی امتی خمسین صلواة فرجعت بذلک حتی مررت علی موسیٰ فقال مافرض الله لک علی امتک قلت فرض خمسین صلواة . قال فارجع الی ربک فان امتک لا قطیق . فراجعمت فوضع شطرها. فرجعت الی موسیٰ قلت وضع شطرها.فقال راجع ربک فان امتک لاتطیق ذلک فراجعت فوضع شطرها فرعت الیه فقال ارجع الی ربک فان امتک لا تطیق ذلک فراجعته فقال هی خمس وهی خمسون لا یبدل القول لذی. فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فقلت استحییت من ربی ثم انطلق بی حتی انتهی بی الی سدرة المنتهی و غشیها الوان لا ادری ماهی ثم ادخلت الجنة فاذاهیحبائل (جنایذ) اللولو واذا ترابها المسک. (صحیح بخاری مطبوعه دهلی صفحات ۵۰ و ۵۱)

حدیث کی ہم سے یحییٰ بن بکیر نے اس نے کہا حدیث کی ہم سے لیث نے یونس سے اور اس نے ابن شہاب سے اور انے انس بن مالک سے انہوں نے کہا ابو ذر بیان کرتے تھے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ میرے گھر کی چھت شق ہوئی اور میں اس وقت مکہ میں تھا۔ پھر جبرئیل نازل ہوئے اور انہوں نے میرا سینہ چاک کیا اور اسکو آب زمزم سے دھویا پھر حکمت اور ایمان سے بھرا ہوا ایک سونے کا لگن لائے اور اسکو میرے سینہ میں انڈیل دیا۔ پھر میرے سینہ کو برابر کر دیا پھر میرا ہاتھ پکڑا اور آسمان تک لے گئے۔ جب میں آسمانی دنیا تک پہنچا تو جبریل علیہ السلام نے آسمان کے محافظ سے کہا کہ دروازہ کھول دے۔ اس نے کہا کون ہے؟ جبریل نے کہا میں ہوں اس نے پوچھا تمہارے ساتھ کوئی ہے؟ کہاں ہاں میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں، جب دروازہ کھلا۔ ہم آسمان اول پر چڑھے دیکھا تو ایک شخص بیٹھا ہوا ہے جس کے دائیں طرف سے بہت سی دھندلی صورتیں ہیں۔ دائیں طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے۔ اس نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور فرزند صالح۔ میں نے جبریل سے پوچھا کہ یہ کون ہے۔ جبریل نے کہا یہ آدم ہے اور یہ دھندلی صورتیں جو اسکے دائیں اور بائیں طرف ہیں۔ اس کی اولاد کی روحیں ہیں ان میں سے دائیں طرف والی جنتی ہیں اور بائیں طرف والی دوزخی اسی لیے دائیں طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے پھر مجھ کو دوسرے آسمان تک لے گئے اور اس کے محافظ نے بھی وہی کہا جو پہلے محافظ نے کہا تھا۔ پھر دروازہ کھل گیا۔ انس کہتے ہیں کہ پھر ذکر کیا کہ آسمانوں میں آدم، ادریس، موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم سے ملے اور ان کے مقامات کی تعیین نہیں کی سوائے اس کے کہ پہلے آسمان پر آدم اور چھٹے آسمان پر ابراہیم سے ملنے کا ذکر کیا ہے انس کہتے ہیں جب جبریل علیہ السلام پیغمبر خدا کے ساتھ ادریس علیہ السلام کے پاس پہنچے۔ انہوں نے کہا اے نبی صالح اور برادر صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون

ہیں جبریل نے کہا یہ ادریس ہیں۔ پھر موسیٰ پر گذر رہوا انہوں نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح، میں نے پوچھا یہ کون ہیں جبریل نے کہا یہ موسیٰ ہیں پھر عیسیٰ کے پاس پہنچا۔ انہوں نے کہا اے نبی صالح اور برادر صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں۔ کہا یہ عیسیٰ ہیں۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا۔ انہوں نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور فرزند صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں کہا یہ ابراہیم ہیں۔ ابن شہاب کہتے ہیں مجھے ابن حزم نے خبر دی کہ ابن عباس اور ابو حبۃ انصاری دونوں کہتے تھے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ پھر مجھ کو چڑھا لے گیا یہاں تک کہ میں ایسی جگہ پہنچا جہاں سے قدموں کے چلنے کی آواز سنتا تھا۔ ابن حزم اور انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول خدا نے فرمایا کہ خدا نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں۔ جب میں واپس ہو کر موسیٰ کے پاس آیا تو انہوں نے پوچھا کہ خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا میں نے کہا پچاس نمازیں کہا پھر خدا کے پاس جائیے۔ آپ کی امت سے یہ فرض ادا نہ ہو سکے گیا۔ میں پھر گیا تو خدا نے ان میں سے ایک حصہ کم کر دیا پھر موسیٰ کے پاس آیا اور میں نے کہا ایک حصہ ان میں سے خدا نے کم کر دیا۔ کہا پھر جائیے آپ کی امت اس کا بھی تحمل نہ کر سکے گی۔ میں پھر گیا۔ خدا نے ایک حصہ اور کم کر دیا۔ پھر جب موسیٰ کے پاس آیا تو کہا پھر جائیے۔ آپ کی امت یہ بھی ادا نہ کر سکے گی۔ میں پھر خدا کے پاس گیا۔ کہا پانچ نمازیں ہیں اور وہی پچاس کی برابر ہیں۔ میرا یہ قول نہیں بدلتا۔ میں موسیٰ کے پاس آیا تو کہا پھر جائیے میں نے کہا اب تو مجھے خدا سے شرم آتی ہے۔ پھر جبریل مجھے لے چلا۔ یہاں تک کہ میں سدرہ کے پاس پہنچ گیا اور اس پر رنگ چھائے ہوئے تھے جن کی حقیقت میں نہیں جانتا۔ پھر میں جنت میں داخل ہوا اور دیکھا کہ موتی کے قبے ہیں اور اس کی مٹی مشک خالص ہے۔

حدیثنا هدیة بن خالد خدثنا همام عن قتاده و قال لی خلیفة حدثنا

یـزیـد بن زریع حدثنا یزید بن زریع حدثنا سعید وھشام حدثنا قتادہ حدثنا
انـس بـن مـالک عـن مـالک بـن صـعصعه قال قال النببی صلی الله علیه
وسـلـم بیـنـا انـا عـنـدالبیـت بین النائم والیقطان فدکر رجلا بین الرجلین
فـاتبـت بـطسـت مـن ذھـب مـلان حکمة وایمانا فشق من النحرالی مراق
البـطـن ثـم غسـل البـطـن بـماء زمزم ثم ملنی حکمة وایمانا واتیت بدابة
ابیـض دون البـغـل وفـوق الـحـمـار البراق فانطلقت مع جبریل حتی اتینا
السماء الدنیا قیل من ھذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل ومن
معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم مرحبا به ولنعم المجئی جاء
فاتیت علی آدم فسلمت علیه فقال مرحبابک من ابن و نبی فاتینا السماء
الثـانیة قیـل مـن ھـذا قـال جبـریـل قیل و من معک قال نعم قیل مرحبا به
ولـنـعـم الـمجئی جاء فاتیت علی عیسیٰ ویحیی فقال مرحبا بک مں اخ
ونبـی فـاتیـنـا السماء الثالثة قیل من ھذا قال جبریل قیل و من معک وقال
محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به ولنعم المجئی جاء فاتیت
عـلـی یـوسف فسـلـمت علیه فقال مرحبا بک من اخ ونبی فاتینا السماء
الـرابعة قیل من ھذا قال جبریل قیل ومن معک قیل محمد ﷺ قیل و قد
ارسـل الیـه قیـل نـعم قیل مرحبا به ولنعم المجئی جاء فاتیت علی ادریس
فسـلـمت علیه فقال مرحبا بک من اخ و نبی فاتیت السماء الخامسة قیل
من ھذا قیل جبریل قیل و من معک قل محمد قیل وقد ارسل الیه قیل نعم
قیـل مـرحبـا بـه ولـنـعم المجئی جاء فاتینا علی ھارون فسلمت علیه فقال
مـرحبـا بک من اخ و نبی فا تینا السماء السادسة قیل من ھذا قیل جبریل

قیل و من معک قیل محمد ﷺ قیل وقد ارسل الیه قیل نعم قیل مرحبا
به ولنعم المجئی جاء فاتیت علی موسیٰ فسلمت علیه فقال مرحبا بک
من اخ و نبی فلما جاوزت یکی فقیل ما ابکاک قال یا رب هذا الغلام
الذی بعث بعدی ید خل الجنة من امة افضل مما یدخل من امتی فاتینا
السماء السابعة قیل من هذا قیل جبریل قیل و من معک قیل محمد قیل
وقد ارسل الیه مرحبا به ولنعم المجئی جاء فاتیت علی ابراهیم فسلمت
علیه فقال مرحبا بک من ابن و نی فرقع لی البیت المعمور فسالت
جبریل فقال هذا البیت المعمور یصلی فیه کل یوم سبعون الف ملک اذا
خرجوالهم یعود واخرما علیهم و رفعت لی سدرة المنتیٰ فاذانبقها کانه
قلال هجر و ورقها کانه اذان فیقل فی اصلها اربعة انها رنهران باطنان و
نهران ظاهران فسالت جبریل فقال اما البا طنان فقی الجنة واما الظاهران
فالفرات والنیل. ثم فرضت علی خمسون صلوة فا ل قبلت حتی جئت
موسیٰ فقال ما صنعت قلت فرضت علی خمسون صلوة قال انااعلم
بالناس منک عالجت بنی اسرائیل اشد المعا لجة فان امتک لا تطیق
فارجع الی ربک فسله فرجعت فسالته فجعلها اربعین ثم مثله ثم ثلثین ثم
مثله فجعل عشرین ثم مثله فجعل عشرا فاتیت موسیٰ فقال مثله فجعلها
خمسا فاتیت موسیٰ فقال ما صنعت قلت جعلها خمسا فقال مثله قلت
سلمت فنودی انی قد امضیت فریضتی وخففت عن عبادی و اجزی
الحسنه عشرا وقال همام عن قتاده عن الحسن عن ابی هریرة عن النبی
ﷺ فی البیت المعمور. (صحیح بخاری مطبوعه دهلی صفحات (۴۵۵

(۴۵۶ و

حدیث بیان کی ہم سے ہدبہ بن خالد نے، کہا اس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے ہمام نے قتادہ سے اور کہا مجھ سے خلیفہ نے حدیث بیان کی ہم سے یزید بن زریع نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے سعید اور ہشام نے، کہا انہوں نے حدیث بیان کی ہم سے قتادہ نے۔ اس نے حدیث بیان کی ہم سے انس بن مالک نے مالک بن صعصعہ سے کہا اس سے فرمایا رسول خدا نے کہ میں کعبہ کے پاس کچھ سوتا کچھ جاگتا تھا پھر ذکر کیا ایک شخص کا دو شخصوں کے درمیان پھر سونے کا لگن حکمت اور ایمان سے بھر بھرا لایا گیا۔ پھر میرا سینہ پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا۔ پھر اندر کی چیز (دل) آب زمزم سے دھوکر حکمت اور ایمان سے بھر دیا اور ایک سفید رنگ کا جانور لایا گیا جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا۔ یعنی براق۔ پھر میں جبریل کے ساتھ چلا۔ یہاں تک کہ ہم پہلے آسمان تک پہنچے۔ پوچھا گیا کہ کون ہے کہ محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا وہ بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں، کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر میں آدم کے پاس آیا اور ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے فرزند اور نبی۔ پھر میں عیسیٰ اور یحیی کے پاس آیا دونوں نے کہا مرحبا اے بھائی اور نبی۔ پھر ہم تیسرے آسمان پر پہنچے پوچھا یہ کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ اس نے پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر میں یوسف کے پاس آیا اور ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا تم پر اے بھائی اور نبی پھر ہم چوتھے آسمان پر پہنچے پوچھا کون ہے۔ کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ اور کون ہے کہ محمد ﷺ ہیں۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر میں ادریس کے پاس آیا اور ان کو سلام کیا کہا مرحبا تم پر ان کو سلام کیا کہا مرحبا تم پر اے بھائی اور نبی پھر میں پانچویں آسمان پر پہنچا۔ پوچھا کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ اور کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر

ہم ہارون کے پاس پہنچے میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا تم پر اے نبی اور برادر پھر ہم چھٹے آسمان پر پہنچے پوچھا کون ہے۔ کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا۔ ان کو میں نے سلام کیا۔ کہا مرحبا اے برادر اور نبی۔ جب میں وہاں سے بڑھا تو وہ روئے پوچھا کہ تم کیوں روتے ہو۔ کہا اے خدا یہ لڑکا جو میرے بعد مبعوث ہوا ہے۔ اس کی امت کے لوگ میری امت والوں سے زیادہ جنت میں داخل ہوں گے۔ پھر ہم ساتویں آسمان پر پہنچے کہا کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کہ بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا کہا مرحبا تم پر اے فرزند اور نبی۔ پھر بیت المعمور میرے قریب لایا گیا۔ میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا یہ بیت المعمور ہے۔ اس میں ہر روز ستر ہزار فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور جب یہاں سے نکلتے ہیں تو پھر کبھی نہیں آتے۔ پھر سدرۃ المنتہیٰ مجھ سے نزدیک ہوا۔ جس کے بیر ہجر کے مٹکوں کے برابر بڑے تھے اور پتے ہاتھیوں کے کان کے برابر تھے۔ چار نہریں اس کی جڑ میں سے نکلتی تھیں۔ میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا دو پوشیدہ نہریں تو جنت میں ہیں۔ اور دو ظاہر فرات اور نیل ہیں پھر مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئیں پھر میں موسیٰ کیا پاس آیا۔ پوچھا آپ نے کیا کیا۔ میں نے کہا مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں۔ کہا میں لوگوں کے حال سے آپ سے زیادہ واقف ہوں۔ میں نے بنی اسرائیل کی اصلاح میں سخت تکلیف اُٹھائی ہے۔ آپ کی امت اس کا تحمل نہ کر سکے گی آپ خدا کے پاس پھر جائیے اور درخواست کیجیے میں پھر گیا اور خدا سے سوال کیا تو چالیس نمازوں کا حکم دیا۔ پھر ایسا ہی ہوا۔ پھر تیس کا حکم دیا پھر ایسا ہی ہوا پھر بیس کا حکم دیا۔ پھر ایسا ہی ہوا پھر دس کا حکم دیا پھر میں موسیٰ کے پاس آیا پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ پھر خدا نے پانچ نمازوں کا حکم دیا

میں پھر موسیٰ کے پاس آیا۔ کہا آپ نے کیا کیا میں نے کہا اب پانچ کا حکم دیا ہے موسیٰ نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں نے کہا اب تو میں قبول کر چکا۔ پھر آواز آئی کہ ہم نے اپنا فرض جاری کیا۔ اور اپنے بندوں کو آسانی دی۔ اور ہم ایک نیکی کے بدلے دس کا ثواب دیں گے۔ ہمام نے قتادہ سے اس نے حسن سے اور اس نے ابوہریرہ سے اور انھوں نے پیغمبر خدا سے روایت کی ہے کہ یہ واقعہ بیت المعمور میں ہوا۔

قال حدثنا هدیه بن خالد قال هدثنا همام بن یحییٰ حدثنا قتاده عن انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان النبی ﷺ حدثهم عن لیلة اسری به بنیما انا فی الحطیم وربما قال فی الحجر مضطجعا اذا اتانی ات فقد قال و سمعته یقول فشق مابین هذه الی هذه یعنی من ثغرة نحره الی شعرته وسمعته بقول من قصته الی شعرته فاستخرج قلبی ثم اتیت بطست من ذهب مملوة ایمانا فغمل قلبی ثم حشی تم اعید ثم اتیت بدابة دون البغل وفوق الحمار ابیض ویو البراق یضع خطوه عند اقصیٰ طرفه فحملت علیه فانطلق بی جبریل حتی اتی السماء الدنیا فاستفتح فقیل من هذا قال جبریل قبل ومن معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح فلما خلست فاذا فیها ادم فقال هذا ابوک ادم فسلم علیه فسلمت علیه فرد السلا ثم قال مرحبا بالا بن الصالح والنبی الصالح ثم صعد حتی اتی السماء الثانیة فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح فلما خلصت اذا یحییٰ و عیسیٰ وهما ابنا الخالة قال هذا یحییٰ وعیسیٰ فسلم علیهما فسلمت فرداثم قا

ل مرحبا بالاخ الصالح والنبی الصالح ثم صعدبی الی السماء الثالثة
فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد
ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح فلما خلصت اذا
یوسف قال هذا یوسف فسلم علیه فسلمت علیه فرد ثم قال مرحبا بالاخ
الصالح والنبی الصالح ثم صعدبی حتی اتی السماء الرابعة فاستفح قیل
من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم
قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح فلما خلصت جاء ففتح فلما خلصت
اذا ادریس قال هذا ادریس فسلم علیه فسلمت علیه فرد ثم قال مرحبا
بالاخ الصالح والنبی الصالح ثم صعد بنی حتی اتی السماء الخامسة
فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد
ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء فلما خلصت فاذا
هارون قال هذا هارون فسلم علیه فسلمت علیه فرد ثم قال مرحبا بالاخ
الصالح والنبی الصالح ثم صعد بی حتی اتی السماء السادسة فاستفتح
قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال
نعم قال مرحبا به فنعم المجئی جاء فلما خلصت فاذاموسیٰ قال هذا
موسیٰ فسلم علیه فسلمت علیه فرد ثم قال مرحبا بالاخ الصالح والنبی
الصالح فلما تجا وزت بکی فقیل له ما یبکیک وقال ابکی لان غلاما
بعث بعدی یدخل الجنة من امته اکثر ممن یدخلها من امتی ثم صعد بی
الی السماء السابعة فاستفتح جبریل قیل من هذا قال جبریل ومن معک
قال محمد قیل وقد بعث الیه قال نعم قال مرحبا به فنعم المجئی جاء فلما

خلصت فاذا ابراهیم قال ھذا ابوک فسلم علیه قال فسلمت علیه
زدالسلام فقال مرحبا بالا بن الصالح والنبی الصالح ثم رفعت بی سدرة
المنتھیٰ فاذا فبقھا مثل قلالی ھجر و اذا اورقھا مثل اذان الفیلة قال ھذا
سدرة المنتھیٰ واذا اربعة انھار نھران باطنان ونھران ظاھران فقلت ماھذا
ان یا جبریل قال ام البا طنان فنھران فی الجنة واما الظا ھران فائنیل
والفرات ثم رفع لی البیت المعمور ثم اتیت بانا ء من خمرو انا ء من لبن
واناء من عسل فاخذت اللبن فقال ھی الفطرة انت علیھا وامتک ثم
فرضت علی الصلوات خمسون صلوات کل یوم فرجعت فمررت علی
موسیٰ فقال بم امرت بخمسین صلوات کل یوم قال ان امتک لا تستطیع
خمسین صلواة کل یوم وانی والله قد جر بت الناس قبلک وعالجت بنی
اسرائیل اشد المعالجة فارجع الی ربک فلسله التخفیف لا متک و
فرجعت فوضع عنی عشرا فرجعت الی موسیٰ فقال مثله فرجعمت فامرت
الی موسیٰ فقال بعشر صلوات کل یوم فرجعت فقال مثله فرجعت فامرت
بخمس صلوات کل یوم فرجمت الی موسیٰ فقال بم امرت قلت امرت
بخمس صلوات کل یوم قال ان امتک لا تستطیع خمس صلوات کل
یوم وانی قد جریت الناس قبلک وعا لجت بنی اسرائیل اشد المعالجة
فارجع الی ربک فسله التخفیف لامتک قال سالت ربی حتی استحییت
ولکنی ارضی واسلم قال فلما جاوزت نادیٰ منادا مضیت فریضتی و
خففت عن عبادی. (صحیح بخاری مطبوعه دھلی صفحات ۵۴۸ و
۵۴۹ و ۵۵۰)

حدیث بیان کی ہم سے ہدبہ بن خالد نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ہمام بن یحیی نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے قتادہ نے انس بن مالک سے اس نے مالک بن صعصعہ س کہ پیغمبر خدا نے ذکر کیا ان سے معراج کی رات کا کہ اس حالت میں کہ میں حطیم میں تھا اور کبھی کہا میں حجر میں کروٹ پر سوتا تھا۔ کہ ایک آنے والا آیا پھر اس نے چیرا اور میں نے سنا کہ فرمایا یہاں سے یہاں تک چاک کیا یعنی گلے کے گڑھے سے بالوں کی جگہ تک اور میں نے سنا کہ فرمایا کہ سینہ کے سرے سے بالوں کی جگہ تک پھر میرا دل نکالا پھر ایمان سے بھرا ہوا سونے کا لگن لگایا گیا اور میرا دل دھویا گیا پھر بھرا گیا پھر وہیں رکھ دیا گیا جہاں تھا۔ پھر ایک جانور سواری کا لایا گیا خچر سے چھوٹا گدھے سے بڑا سفید رنگ کا اور وہ براق تھا جو منتہائے نظر پر قدم رکھتا تھا۔ میں اس پر سوار ہوا اور جبریل میرے ساتھ چلے جہاں تک کہ پہلے آسمان پر پہنچا اور اسنے دروازہ کھلوانا چاہا۔ پوچھا گیا۔ کون ہے۔ کہا جبریل ۔ پوچھا گیا۔۔ تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں ۔ کہا کیا بلائے گئے ۔ ہیں کہا ہاں ۔ کہا مرحبا! کیا خوب آنا ہوا پھر دروازہ کھل گیا۔ جب میں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ وہاں آدم ہیں ۔ جبریل نے کہا کہ یہ آپ کے باب آدم ہیں ان کو سلام کیجئے ۔ میں نے سلام کیا۔ آدم نے سلام کا جواب دیا پھر کہا اے فرزند صالح اور نبی صالح مرحبا! پھر چڑھا یہاں تک کہ دوسرے آسمان پر پہنچا اور دروازہ کھلوانا چاہا۔ کہا گیا ۔ کون ہے کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد صلعم ہیں ۔ کہا بلائے گئے ہیں ۔ کہاں ہاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر دروازہ کھل گیا۔ جب میں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ یحیٰ وعیسیٰ ہیں اور دو دونوں خالہ زاد بھائی ہیں ۔ جبریل نے کہا یہ عیسیٰ اور یحیٰ ہیں ان کو سلام کیجئے ۔ میں سلام کیا دونوں نے جواب دیا۔ پھر کہا مرحبا! اے برادر صالح اور نبی صالح ۔ پھر مجھ کو تیسرے آسمان پر چڑھا لے گیا۔ پھر اس نے دروازہ کھلوانا چاہا۔ پوچھا گیا۔ کون ہے کہا جبریل ۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا محمد ﷺ

ہیں۔ کہا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں کہا مرحبا! کیا خوب آنا ہوا۔ پھر دروازہ کھل گیا اور میں پہنچا
تو دیکھا کہ وہاں یوسف ہیں جبریل نے کہا کہ یہ یوسف ہیں۔ ان کو سلام کیجئے۔ میں نے
سلام کیا۔ یوسف نے جواب دیا اور کہا کہ مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح پھر مجھ کو چوتھے
آسمان پر چڑھا لے گیا وہاں بھی دروازہ کھلوانا چاہا تو پوچھا گیا۔ کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا
تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا! کیا
خوب آنا ہوا۔ پھر دروازہ کھل گیا۔ جب میں وہاں پہنچا تو دیکھا وہاں ادریس ہیں۔ جبریل
نے کہا یہ ادریس ہیں ان کو سلام کیجئے۔ میں نے سلام کیا۔ ادریس نے جواب دیا اور کہا مرحبا!
اے برادر صالح اور نبی صالح۔ پھر مجھ کو پانچویں آسمان پر چڑھا لے گیا اور وہاں بھی دروازہ
کھلوانا چاہا۔ پوچھا گیا۔ کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔
کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا جب میں پہنچا تو دیکھا وہاں ہارون
ہیں۔ جبریل نے کہا یہ ہارون ہیں ان کو سلام کیجیے میں نے سلام کیا ہارون نے سلام کا
جواب دیا اور کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح پھر مجھ کو چھٹے آسمان پر لے گیا اور دروازہ
کھلوانا چاہا پوچھا گیا کہ کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔
کہا کیا وہ بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر میں پہنچا تو دیکھا وہاں موسیٰ
ہیں ان کو سلام کیا۔ موسیٰ نے جواب دیا۔ پھر کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح۔ جب
میں وہاں سے آگے بڑھا موسیٰ روئے۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ کیوں روتے ہیں۔ کہا
میں اس لیے روتا ہوں کہ اس لڑکے کی امت کے لوگ جو میرے بعد مبعوث ہوا ہے۔ میری
امت سے زیادہ جنت میں جائیں گے پھر مجھ کو ساتویں آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا
چاہا۔ پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے؟ کہا محمد ﷺ ہیں۔ کہا کیا
طلب کیے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا! کیا خوب آنا ہوا۔ پھر جب میں پہنچ گیا تو دیکھا

وہاں ابراہیم ہیں۔ جبریل نے کہا یہ آپ کے دادا ابراہیم ہیں۔ ان کو سلام کیجیے۔ میں نے سلام کیا۔ سلام کا جواب دیا اور کہا مرحبا اے فرزند صالح اور نبی صالح۔ پھر سدرۃ المنتہٰی مجھ سے نزدیک ہوا میں نے دیکھا کہ اس کے پھل حجر مٹکوں کے برابر اور پتے ہاتھیوں کے کان کے برابر ہین۔ جبریل نے کہا یہ سدرۃ المنتہٰی ہے۔ میں نے دیکھا کہ اس کی جڑ سے چار نہریں نکلتی ہیں دو پوشیدہ اور دو ظاہر۔ میں نے کہا اے جبریل یہ کیا ہیں۔ کہا دو پوشیدہ نہریں تو جنت میں جاتی اور دو ظاہر نیل اور فرات ہیں پھر بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا۔ پھر ایک طرف شراب سے دوسرا دودھ سے اور تیسرا شہد سے بھرا ہوا پیش کیا گیا میں نے دودھ کو پسند کیا جبریل نے کہا یہی آپ کی فطرت ہے جس پر آپ اور آپ کی امت پیدا ہوئی ہے۔ پھر مجھ پر ہر روز پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ پھر میں الٹا پھرا اور موسیٰ کے پاس آیا۔ پوچھا کیا حکم ہوا۔ میں نے کہا ہر روز پچاس نمازوں کا حکم ہوا ہے کہا آپ کی امت ہر روز پچاس نمازیں ادا نہیں کر سکے گی اور خدا کی قسم میں آپ سے پہلے لوگوں کو آزما چکا ہوں بنی اسرائیل کی اصلاح میں سخت تکلیف اٹھا چکا ہوں۔ خدا کے پاس پھر جایئے۔ اور امت کے لیے تخفیف کی درخواست کیجئے۔ میں پھر گیا اور خدا نے دس کم کر دیں اور میں پھر موسیٰ کے پاس آیا۔ موسیٰ نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں پھر گیا اور خدا نے دس نمازیں اور کم کر دیں۔ پھر موسیٰ کے پاس آیا موسیٰ نے پھر بھی وہی کہا جو پہلے کہا تھا میں پھر گیا تو خدا نے دس نمازیں اور کم کر دیں پھر موسیٰ کے پاس آیا پھر بھی وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں پھر گیا تو ہر روز دس نمازوں کا حکم ہوا۔ جب میں موسیٰ کے پاس آیا تو پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں پھر گیا اور اب کی دفعہ ہر روز پانچ نمازوں کا حکم ہوا۔ لوٹ کر موسیٰ کے پاس آیا تو پوچھا کیا ہوا میں نے کہا ہر روز پانچ نمازوں کا حکم ہواہ۔ کہا آپ کی امت ہر روز پانچ نمازیں ادا نہیں کر سکے گی۔ میں آپ سے پہلے لوگوں کو آزما چکا ہوں اور بنی اسرائیل کی اصلاح میں میں تکلیف اٹھا چکا

ہوں۔ آپ پھر جایئے اور اپنی امت کے لیے کمی کی درخواست کیجیے۔ کہا میں نے اپنے رب سے سوال کیا یہاں تک کہ مجھے شرم آئی اب تو میں راضی ہوں اور اسی کو قبول کرتا ہوں۔ کہا جب میں اس مقام سے چلا تو ایک پکارنے والے نے پکارا میں نے اپنا فرض جاری کر دیا اور اپنے بندوں پر آسانی کی۔

حدثنا محمدبن بشار حدثنا غندا احدثنا شعبة عن قتاده و قال لی خليفة حد ثنا يزيد بن زريع حد ثنا سعيد عن قتاده عن ابی العالية حد ثنا ابن عم نبيكم ﷺ يعنی ابن عباس عن النبی ﷺ قال رايت ليلة اسرے بی موسیٰ رجلا آدم طوالا جعدا كانه من رجال شنؤ ة و رايت عيسیٰ رجلا مربوعا مربوع الخلق الی الحمرة و البياض سبط الراس و رايت مالكا خازن النار والدجال فی آيات اراهن الله اياه فلا تكن فی مرية من لقائه قال انس وابو بكرة عن النبی ﷺ تحرس الملائكة المدينة من الدجال.(صحيح بخاری صفحه ۴۵۹)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن بشار نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے غندر نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے شعبہ نے قتادہ سے اور کہا مجھ سے خلیفہ نے حدیث بیان کی ہم سے یزید بن زریع نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے سعید نے قتادہ سے اس نے ابوالعالیہ سے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے تمہارے نبی کے چچا کے بیٹے نے یعنی ابن عباس نے پیغمبر خدا سے فرمایا میں نے دیکھا معراج کی شب موسیٰ کو لمبے قد کا اور گھونگریالے بالوں والا گویا کہ وہ قبیلہ شواۃ کے مردوں میں سے ہیں اور میں نے عیسیٰ کو دیکھا میانہ قد میانہ بدن رنگت مائل بسرخی وسفیدی بال چھوٹے ہوئے اور میں نے دیکھا مالک محافظ دوزخ کو اور دجال کو ان نشانیوں میں جو خدا نے دکھائیں۔ پس نہ شک کر تو اس کے

دیکھنے میں ۔ روایت کی انس نے اور ابوبکرہ نے پیغمبر خدا سے کہ فرشتے مدینہ کو دجال سے بچاتے اور اسکی نگہبانی کرتے ہیں ۔

حد ثنا عبدان حد ثنا عبدالله حد ثنا یونس عن الزهری وحدثنا احمد بن صالح حدثنا عنبسة حدثنا یونس عن ابن شهاب قال قال انس ابن مالک کان ابوذر یحدیث ان رسول الله ﷺ قال فرج سقف بیتی وانا بمکة فنزل جبریل ففرج صدری ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلی حکمة و ایما نا قافرغها فی صدری ثم اطبقه ثم اخذ بیدی فعرج بی الی السماء فلما جاء الی السماء الدنیا قال جبریل لخازن السماء افتح قال من هذا قال هذا جبریل قال معک احد قال معی محمد قال ارسل الیه قال نعم ففتح فلما علونا السماء الدنیا اذا رجل عن یمینه اسودة وعن یساره اسودة فازا نظر قبل یمیعنه ضحک و اذا نظر قبل شما له بکی فقال مرحبابالنبی صالح والا بن الصالح قلت من هذا یا جبریل قال هذا ادم وهذه الاسودة عن یمینه و عن شماله نسم بنیه فاهل الیمین منهم اهل الجنة والا سودة اللتی عن شمالة اهل النارفاذا نظر قبل یمینه ضحک واذا نظرقبل شماله بکی ثم عرج بی جبریل حتی اتی السماء الثانیه فقال اخازنها افتح فقال له خازنها مثل ماقال الاول ففتح قال انس فذکر انه وجد فی السموات ادریس و موسیٰ و عیسیٰ و ابراهیم ولم یثبث لی کیف منازلهم غیر انه قد ذکرانه قد وجد آدم فی السماء الدنیا و ابراهیم فی السادسة وقال انس فلما مر جبریل بادریس قال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح فقلت من هذا قال هذا ادریس ثم مررت یموسیٰ

فقال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا موسیٰ ثم مررت بعیسیٰ فقال مرحبا بالنبیی الصالح والاخ الصالح فقلت من هذا قال هذا عیسیٰ ثم مررت یا ابراهیم فقال مرحبا بالنبی الصالح والا بن الصالح والا بن الصالح قلت من هذا قال هذا ابراهیم .قال ابن شهاب واخبرنی ابن حزم ان ابن عباس و ابا حبة الانصاری کا نا یقولان قالالنبی ﷺ ثم عرج بی جبریل حتی ظهرت لمستوٰ اسمع صریف الاقلام قال ابن حزم و انس بن مالک قال النبی ﷺ ففرض الله علی خمسین صلواة فرجعت بذلک حتی امر بموسیٰ فقال موسیٰ ما الذی فرض ربک علی امتک قلت فرض علیهم خمسون صلواة قال فراجع ربک فان امتک لا تطیق ذلک فرجعت فراجعت ربی فوضع شطهرها فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فذکر مثله فوضع شطرها فرجعت الی موسیٰ فاخبرته فقال ذلک ففعلت فوضع شطرها فرجعت الی موسیٰ فاخبرته فقال راجع ربک فان امتک لا تطیق ذلک فرجعت فراجعت ربی فقال هی خمس وهی خمسو ن لا یبدل القول لذی فرجعت الی موسیٰ فقال را جع ربک فقلت قد اسحیت من ربی ثم انطلق حتی اتی بی السدرة المنتهیٰ فغشیها الوان لا ادری ماهی ثم ادخلت الجنة فاذا فیها جسابذ اللؤ لؤواذا ترابها المسک. (صحیح بخاری صفحات ۴۷۰ و ۴۷۱)

حدیث بیان کی ہم سے عبدان نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبداللہ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے یونس نے زہری سے اور ہم سے حدیث بیان کی احمد بن صالح نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عنبسہ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے

یونس نے ابن شہاب سے کہا اس نے کہا انس بن مالک نے ابوذر حدیث بیان کرتے تھے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا۔ میرے گھر کی چھت شق کی گئی اور میں اس وقت مکی میں تھا۔ پھر جبریل نازل ہوا اور میرا سینہ چیر کر آب زم زم سے دھویا پھر حکمت وایمان سے بھرا ہوا سونے کا لگن لایا اور اسکو میرے سینہ میں الٹ دیا۔ پھر اس کو برابر کر دیا اور میرا ہاتھ پکڑ کر آسمان پر لے چلا جب پہلے آسمان پر پہنچا جبریل نے آسمان کے محافظ سے کہا۔ کھول۔ کہا کون۔ ہے کہا۔ جبریل ۔ کہا تیرے ساتھ کوئی ہے۔ کہا میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں۔ کہا بلائے گئے ہیں کہا ہاں۔ پھر دروازہ کھل گیا اور ہم آسمان پر جا پہنچے ۔ میں نے دیکھا ایک مرد ہے جس کے دائیں بائیں بہت سے صورتیں ہیں۔ دائیں طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے۔ اس نے کہا مرحبا اے نبی صالح ۔ اور فرزند صالح میں نے کہا اے جبریل یہ کون ہے کہا یہ آدم ہیں اور یہ صورتیں جوان کے دائیں بائیں ہیں۔ ان کی اولاد کی روحیں ہے۔ ان میں سے دائیں طرف والے جنتی اور بائیں طرف والے دوزخی ہیں۔ اس لیے دائیں طرف دیکھ کر ہنستے اور بائیں طرف دیکھ کر روتے ہیں۔ پھر جبریل مجھ کو دوسرے آسمان پر چڑھالے گیا اور محافظ سے کہا کھول۔ اس محافظ نے بھی وہی کہا جو پہلے محافظ نے کہا تھا۔ پھر کھل گیا انس کہتے ہیں کہ ابوذر نے آسمانوں پر ادریس، موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم کا ملنا تو بیان کیا۔ مگر ان کے مقامات کی تعین نہیں کی سوائے اس کے کہ آسمان اول پر آدم اور چھٹے آسمان پر ابراہیم کے ملنے کا ذکر کیا۔ انس کہتے ہیں جب جبریل کا گذر ادریس کے پاس ہوا۔ ادریس نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح ۔ میں نے کہا یہ کون ہیں کہا یہ ادریس ہیں پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا موسیٰ نے کہا مرحبا اے بنی صالح اور برادر صالح ۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں۔ کہا موسیٰ ہیں۔ پھر میں عیسیٰ کے پاس پہنچا عیسیٰ نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں کہا یہ عیسیٰ ہیں۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا۔

ابراہیم نے کہا مرحبا اے فرزند صالح اور نبی صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہیں کہا یہ ابراہیم ہیں۔ کہا ابن شہاب نے اور خبر دی مجھ کو ابن حزم نے کہ ابن عباس اور ابو حبتہ الانصاری دونوں کہتے تھے کہ رسول خدا نے فرمایا۔ پھر مجھ کو جبریل ایسے مقام پر چڑھا لے گیا۔ جہاں سے قلموں ا کے چلنے کی آواز سنائی دیتی تھی۔ کہا ابن حزم اور انس بن مالک نے فرمایا رسول خدا نے کہ فرض کیں خدا نے مجھ پر پچاس نمازیں۔ پھر میں لوٹ کر موسیٰ کے پاس آیا

١۔ای صوت الاقلام حال الکتابۃ کانت الملائکۃ تکتب الاقضیۃ۔

موسیٰ نے پوچھا کہ خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا۔ میں نے کہا ان پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں کہا خدا کے پاس پھر جایئے آپ کی امت اس کا تحمل نہیں کر سکے گی۔ میں پھر خدا کے پاس گیا خدا نے ان میں سے ایک حصہ کم کر دیا۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا۔ کہا پھر جایئے اور وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ پھر خدا نے ان میں سے ایک حصہ اور کم کر دیا۔ میں پھر موسیٰ کے پاس آیا اور ان کو خبر دی موسیٰ نے پھر کہا خدا کے پاس پھر جایئے۔ میں نے ایسا ہی کہا۔ ایک حصہ خدا نے اور کم کر دیا۔ میں پھر موسیٰ کے پاس آیا اس کی طاقت نہیں رکھتی۔ میں پھر گیا اور پھر سوال کیا کہا پانچ اور یہی پچاس ہیں۔ اب میرا قول نہیں بدلتا۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا کہا خدا کے پاس پھر جایئے۔ میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم آتی ہے۔ پھر جبریل مجھ کو سدرۃ المنتہی پر لے گیا۔ کچھ رنگ اس پر چھائے ہوئے تھے۔ ان کی حقیقت سے میں خبر دار نہیں ہوں۔ پھر میں جنت میں داخل ہوا۔ وہاں موتی کے قبے اور مشک کی مٹی تھی۔

حدثنا عبدالعزیز بن عبداللہ قال حدثنی سلیمان عن شریک بن عبداللہ انہ قال سمعت انس بن مالک یقول لیلۃ اسری برسول اللہ ﷺ من مسجد الکعبۃ انہ جاء ثلثۃ نفر قبل ان یوحیٰ الیہ وھو ائم فی المسجد

الـحـرام فـقـال اولهـم ايهم هو فقال اوسطهم هو خير هم فقال اخرهم خذ
واخيـر هم فكانت تلكل الليلة فل يرهم حتىٰ توه ليلة اخرى فيما يرىٰ قبله
وتـنـام عينه ولا ينام قلبه وكذلک الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلو بهم فلم
يـكـلـمـوه حتـىٰ احتملوه فرضعوة عند بئر زمزم فتولاء منهم جبريل فشق
جبـريـل مـابيـن نـحـره الى لبته حتى فرغ من صدره وجوفه فغسله من ماء
زمـزم بيـده حتـى انـقـى جـوفـه ثـم اتـى بطست من ذب فيه تور من ذهب
مـحشوايماناوحكمة فحشابه صدره و لغاديده يعنى عروق حلقه ثما طبقه
ثـم عرج به الى السماء الدنيا فضرب بابا من ابوابها قناداه اهل السماء من
هـذا فـقال جريل قالوا ومن معک قال معى محمد قال وقدبعث وقال نعم
قـالو افمر حبابه واهلا يستبشر به اهل السماء لا يعلم اهل السماء بمايريد
الـلـه بـه فى الارض حتى يعلهم فوجد فى السماء الدنيا آدم فقال له جبرل
هـزا ابـوک فسـلم عليه فسلم عليهورد عليه آدم وقال مرحبا واهلايا نبى
فـنـعـم الابـن انـت فـاذ اهو فى السماء الدنيا بنهرين يطردان فقال ماهذان
الـنهـران يـا جبـريـل قـال هـذا الـنيـل والفرات عنصر هما ثم مضى به فى
السـمـاء فـاذا هـو بـنهـر آخـر عـليـه قـصر من لو لو وزير جد فضرب يده
فـاذاهـومسک اذ فر فقال ما هذا ياجبريل قال هو هذا الكوثر قد خبالک
ربک ثـم عـرج بـه الـى السـمـاء الثانية فقالت الملائكة له مثل ماقلت له
الاولـى مـن هذا قال جبريل قالو ومن معک قال محمد قال وقد بعث اليه
قـال نـعـم قالو امر حبابه و اهلا ثم عرج به الى السماء الثالثة وقا لواله مثل
مـاقالت اولالى والثا نية ثم عرج به الى السماء الرابعة فقالوا له مثل ذلک

ثم عرج به الی السماء الخامسة فقالوا له مثل ذلک ثم عرج به الی
السماء السابعة فقالوا له مثل ذلک کل سماء فیها انبیاء قد سماهم
فاوعیت منهم ادریس فی الثانیة وهارون فی الرابعة واخر فی الخامسة لم
احفظ اسمه وابراهیم فی السادسة و موسیٰ فی السابعة بتفصیل کلام الله
فقال موسیٰ رب لم اظن ان یرفع علی احدثم علابه فوق ذلک یما یعلمه
الا الله حتی جاء سدرة المنتهیٰ ودنا الجبار رب العزیز فتدلی حتی کان
قاب قوسین او ادنی فاوحی الله الیه فیما یوحی الله خمسین صلواة علی
امتک کل یوم ولیلة چم هبط حتی بلغ موسیٰ فاحتبسه موسیٰ فقال یا
محمد ماذا عهد الیک ربک قال عهد الی خمسین صلوة کل یوم ولیلة
قال ان امتک لا تستطیع زلک فارجع فلیخفف عنک ربک
وعنهمفالتفت النبی ﷺ الی جبریل کانه یستشیره فی ذلک فاشار الیه
جبریل نعم ان شئت فعلا به الی الجبار فقال وهو مکانه یارب خفف عنا
فان امتی لا تستطیع هذا فوضع عنه عشر صلوة ثم رجع الی موسیٰ
فاحتبسه فلم یزل یردده موسیٰ الی ربه حتی صارت علی خمس صلواة ثم
احتبسه موسیٰ عندالخمس فقال یا محمد والله لقد روادت بنی اسرائیل
قومی علی ادنی من هذا فضعفوا وترکوه فامتک اضعف احیسادا وقلو با
وابدانا و ابصار او اسماعا فارجع فلیخفف عنک ربک کل ذلک
یلتفت النبی ﷺ الی جبریل لیشیر علیه وکان لا یکره ذلک جبریل
فرفعه عند الخامسة فقال یا رب ان امتی صنعقا ء اجسادهم وقلوبهم
واسماعهم وابصارهم وابدانهم فخفف عنا فقال الجبار یا محمد قال

لبیک وسعدیک قال انہ لا یبدل القول لذی کمافرضت علیک نی ام الکتاب فکل حسنۃ بعشر امثالھا فھمی خمسون فی ام الکتاب وھی خمس علیک فرجع الی موسیٰ فقال کیف فعلت قال خفف عنا اعطانا بکل حسنۃ عشرا مثالھا قال موسیٰ قد واللہ راودت بنی اسرائیل علی ادنی من ذلک فترکوہ فارجع الی ربک فلیخفف عنک ایضا قال رسول اللہ ﷺ یاموسیٰ قد واللہ استحییت من ربی مما اختلف الیہ قال فاھبط بسم اللہ فاستیقظ وھو فی المسجد الحرام.(صحیح بخاری صفحات ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱)

حدیث کی ہم سے عبدالعزیز بن عبداللہ نے، کہا اس نے حدیث کی مجھ سے سلیمان نے ،شریک بن عبداللہ سے کہا اس نے سنا میں نے انس بن مالک سے کہ ذکر کرتے تھے وہ اس رات کا جب کہ رسول خدا کو مسجد کعبہ سے معراج ہوئی۔ کہ تین شخص (فرشتے) وحی آنے سے پہلے رسول خدا کے پاس آئے اور وہ مسجد حرام میں سوتے تھے۔ان میں سے اول نے کہا ان میں سے کون، بیچ والے نے کہا جوان میں بہتر ہے۔ان میں سے اخیر شخص نے کہا لوان میں سے بہتر کو، وہ رات تو گذر گئی پھر کسی نے ان کو نہیں دیکھا۔ یہاں تک کہ ایک دوسری رات کو آئے ایسی حالت میں جب کہ رسول خدا کا دل دیکھتا تھا اور آنکھیں سوتی اور دل جاگتا تھا اور اسی طرح پیغمبروں کی آنکھیں سوتی اور ان کے دل نہیں سوتے ہیں۔ پھر انہوں نے رسول خدا سے بات نہیں کی اور ان کو اٹھا کر چاہ زمزم کے پاس لے گئے۔ پھر ان میں سے جبریل نے کام کا ذمہ لیا۔ پھر جبریل نے ان کے سینہ کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک چیر ڈالا۔ یہاں تک کہ سینہ اور جوف کو بالکل خالی کر دیا۔ پھر آب زمزم سے اس کو دھویا۔ یہاں تک کہ جوف کو صاف کر ڈالا۔ پھر سونے کا لگن لایا گیا جس میں سونے

کا لوٹا ایمان اور حکمت سے بھرا ہوا تھا۔ جبریل نے اس سے آں حضرت کے سینہ اور حلق کی رگوں کو پر کر دیا پھر برابر کر دیا۔ پھر ان کو آسمانی دنیا پر لے گیا اور اسکا ایک دروازہ کھٹکھٹایا آسمان والوں نے پکارا کہ کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا اور تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا آیئے اہل آسمان اسی بشارت کو طلب کر رہے ہیں۔ کوئی آسمان کا فرشتہ نہیں جانتا کہ ان سے خدا زمین پر کیا چاہتا ہے جب تک کہ ان کو معلوم نہ ہو۔ پھر آسمان اول پر آدم کو دیکھا جبریل نے کہا یہ آپ کے باپ ہیں۔ ان کو سلام کیجئے۔ رسول خدا نے آدم کو سلام کیا اور آدم نے جواب دیا اور کہا مرحبا اے بہترین فرزند۔ پھر یکا یک آسمان اول پر دو نہریں بہتی دیکھیں کہا اے جبریل یہ کیسی نہریں ہیں۔ کہا یہ نیل وفرات کی اصل ہیں پھر ان کو آسمان پر لے گیا۔ ایک اور نہر دیکھی جس پر موتی اور زبرجد کے محل بنے تھے۔ پھر اس میں ہاتھ ڈالا تو اسکی مٹی بالکل مشک خالص کی مانند تھی۔ کہا اے جبریل یہ کیا ہے اس نے کہا یہ کوثر ہے جو خدا نے آپ کے لیے تیار رکھی ہے۔ پھر دوسرے آسمان پر لے گیا یہاں بھی فرشتوں نے وہی کہا جو پہلوں نے کہا تھا۔ کہ کون ہے۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں۔ کہا ہاں۔ کہا مرحبا پھر تیسرے آسمان پر لے گیا وہاں بھی فرشتوں نے وہی کہا جو پہلے اور دوسرے آسمان پر کہا تھا۔ پھر چوتھے آسمان پر لے گیا۔ پھر وہی انہوں نے کہا جو پہلے کہہ چکے تھے۔ پھر پانچویں آسمان پر لے گیا اور یہاں بھی مثل اول کے فرشتوں نے کلام کیا۔ پھر چھٹے آسمان پر لے گیا اور فرشتوں نے مثل اول کے کلام کیا۔ پھر ساتویں آسمان پر لے گیا وہاں کے فرشتوں نے بھی وہی کہا جو پہلوں نے کہا تھا۔ ہر ایک آسمان میں پیغمبروں کے جدا جدا نام بتائے۔ جن میں سے میں نے یاد رکھا ادریس دوسرے آسمان میں۔ ہارون چوتھے میں اور کوئی دوسرے نبی۔ پانچویں میں جن کا نام یاد نہیں رہا۔ ابراہیم چھٹے میں اور موسیٰ ساتویں میں اس لیے کہ ان کو

خدا کے ساتھ کلام کرنے کی فضیلت ہے۔ پھر موسیٰ نے کہا اے خدا میرے گمان میں بھی
نہیں تھا کہ کسی کو مجھ پر فضیلت دی جائیگی۔ پھر خدا ان کو اس سے بھی اوپر لے گیا جس کا علم
سوائے خدا کے کسی کو نہیں ہے یہاں تک کہ سدرۃ المنتہٰی پر پہنچے۔ پھر خدا نزدیک ہوا پھر اور
بھی نزدیک ہوا۔ یہاں تک کہ دو کمانوں کا یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پھر خدا نے ان کو
وحی بھیجی کہ تیری امت پر پچاس نمازیں ہر روز و شب میں فرض ہوئیں۔ پھر اترے یہاں
تک کہ موسیٰ کے پاس پہنچے۔ پھر موسیٰ نے ان کو روک لیا۔ اور کہا اے محمد ﷺ خدا نے آپ کو
کیا حکم دیا۔ کہا مجھ کو ہر رات دن میں پچاس نمازوں کا حکم ہوا ہے۔ موسیٰ نے کہا آپ کی
امت اس کی طاقت نہیں رکھتی پھر جایئے تا کہ خدا اس میں تخفیف کرے۔ رسول خدا نے
جبریل کی طرف دیکھا گویا کہ اس بارہ میں اس سے صلاح پوچھتے ہیں۔ جبریل نے کہا
ہاں اگر آپ چاہیں۔ پھر خدا کے پاس گئے اور کہا جب کہ وہ اپنے پہلے مقام پر تھے۔ اے
خدا کمی کر کیوں کہ میری امت اس کی طاقت نہیں رکھتی۔ خدا نے دس نمازیں کم کر دیں۔ پھر
موسیٰ کے پاس آئے اور موسیٰ نے ان کو روک لیا موسیٰ بار بار ان کو خدا کی طرف بھیجتے تھے۔
یہاں تک کہ پانچ نمازیں فرض رہ گئیں۔ موسیٰ نے پھر روکا اور کہا اے محمد قسم خدا کی میں نے
اپنی قوم بنی اسرائیل سے اس سے بھی کم محنت چاہی تھی۔ انہوں نے کمزوری دکھائی اور اسکو
چھوڑ دیا۔ آپ کی امت کا جسم، قلب، بصارت اور سماعت اور بھی زیادہ ضعیف ہے۔ پھر
جایئے تا کہ خدا اسکو بھی معاف کر دے۔ رسول خدا نے جبریل کی طرف دیکھا تا کہ اسمیں
مشورہ دے۔ جبریل اس کو برا نہیں جانتا تھا پھر پانچویں دفعہ رسول خدا کو لے گیا۔ پھر رسول
خدا نے کہا اے رب میری امت کے جسم، قلب، بصارت، سماعت اور بدن ضعیف ہیں۔
پس ہمارے حق میں کمی کر۔ خدا نیکہا اے محمد۔ کہا لبیک (حاضر ہوں) کہا میرا قول نہیں بدلتا
جس طرح ام الکتاب میں تجھ پر فرض کر چکا ہوں۔ اور ہر نیکی کا بدلہ دس نیکیوں کے برابر

ہوگا۔اس لیے اب یہ نمازیں ام الکتاب میں پچاس کے برابر اور تیرے نزدیک وہی پانچ ہیں۔پھر موسیٰ کے پاس آئے کہا آپ نے کیا کیا۔کہا خدا نے تخفیف کی اس طرح پر کہ ہر نیکی کے بدلے ہم کو دس نیکیوں کا ثواب عنایت کیا۔موسیٰ نے کہا واللہ میں نے تو بنی اسرائیل سے اس سے بھی کم محنت چاہی تھی۔انہوں نے اسکو بھی چھوڑ دیا۔خدا کے پاس پھر جایئے۔ تاکہ خدا ان کو بھی معاف کر دے۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے موسیٰ قسم ہے خدا کی مجھ کو اپنے رب سے شرم آتی ہے کہ بار بار اس کے پاس جاؤں۔کہا تو بسم اللہ اترئیے۔پھر جاگے اور اس وقت مسجد حرام میں تھے۔

حدثنا ابراهيم بن موسىٰ حدثنا هشام بن يوسف حدثنا معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن ابى هريره قال قال النبى ﷺ ليلة اسرى بى رايت موسىٰ واذا هو رجل ضرب رجل كانه من رجال شنوة و رايت عيسىٰ فاذا هو رجل ربعة احمر كانما خرج من ديماس وانا اشبه ولد ابراهيم ﷺ به ثم اتيت بانائين فى احد هما لبن فى الاخرخمر فقال اشرب ايهما شئت فاخذت اللبن فشربة فقيل اخذت الفطرة اما انک لواخذت الخمر غوت امتک.(صحيح بخارى صفحه ۴۸۱)

حدیث بیان کی ہم سے ابراہیم بن موسیٰ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ہشام بن یوسف نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے زہری سے اس نے سعید بن مسیّب سے اس نے ابو ہریرہ سے کہا انہوں نے فرمایا رسول خدا نے معراج کی رات میں نے موسیٰؑ کو دیکھا اور وہ بدن کے دبلے تھے اور بال چھوٹے ہوئے گویا کہ وہ قبیلہ شنوہ کے ایک آدمی ہیں اور میں نے عیسیٰؑ کو دیکھا اور وہ میانہ قد سرخ رنگ تھے گویا ابھی حمام سے نہا دھو کر نکلے ہیں اور میں ابراہیمؑ کا فرزند ہم شکل ہوں پھر دو برتن پیش کیے گئے۔ایک

میں دودھ اور ایک میں شراب تھی۔ پھر کہا پیو جس کو چاہے۔ میں نے دودھ لیکر پی لیا مجھ سے کہا گیا کہ تو نے فطرت کو پسند کیا۔ اگر تو شراب کو پسند کرتا تو تیری امت گمراہ ہو جاتی ہے۔

حد ثنا محمد بن بشار حدچنا غندر سمعته عن قتادہ قال سمعت ابا العالیہ حدثنا ابن عم نبیکم یعنی ابن عباس عن النبی صلعم قال لا ینبغی لعبد ان یقیل انا خیر من یونس بن متی و نسبه ﷺ وسلم لیلة اسری به فقال موسیٰ آدم طال کانه من رجال شنؤة وقال عیسیٰ جعد مربوع وذکر مالکا خازن النار وذکر الدجا. (صحیح بخاری صفحة ۴۸۱)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن بشار نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے غندر نے کہا اس نے سنا میں نے قتادہ سے کہا اس نے سنا میں نے ابوالعالیہ سے یہ کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے تمہارے پیغمبر کے چچا کے بیٹا یعنی ابن عباس نے رسول خدا ﷺ سے فرمایا کسی بندہ خدا کو نہیں کہنا چاہیے کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں اور یونس کو ان کے باپ کی طرف منسوب کیا اور رسول خدا نے معراج کی رات کا ذکر کیا اور کہا موسیٰ لمبے قد کے تھے گویا کہ وہ قبیلہ شنؤۃ میں سے تھے اور عیسیٰ گھونگریالے بالوں والے اور میانہ قد تھے اور دوزخ کے محافظ مالک اور دجال کا بھی ذکر کیا۔

حدثنا هدبه بن خالد حدثنا همام بن یحیٰی عن قتادہ عن انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان نبی الله ﷺ جدثهم عن لیلة اسری به ثم صعد ح تی انی السماء الثانیه فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل و من معک قال محمد قیل و من معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم فلما خلصت فاذا یحیٰی و عیسیٰ وهما ابن خالة قال هذا یحیٰی و

عیسیٰ فسلم علیها فسلمت فردا ثم قالا مرحبا بالاخ الصالح والنبی الصالح. (صحیح بخاری صفحات ۴۸۷ و ۴۸۸)

حدیث بیان کی ہم سے ہدبہ بن خالد نے اس نے حدیث بیان کی ہم سے ہمام بن یحییٰ نے قتادہ سے اس نے انس بن مالک سے اس نے مالک بن صعصعہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے شب معراج کا ذکر کیا پھر چڑھا یہاں تک کہ دوسرے آسمان پر پہنچا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا کون ہے کہا جبریل کہا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں کہاں ہاں جب میں پہنچ گیا تو میں نے یحییٰ اور عیسیٰ کو دیکھا اور وہ دونوں خالہ زاد بھائی ہیں۔ جبریل نے کہا یہ یحییٰ اور عیسیٰ ہیں ان کو سلام کیجئے۔ میں نے سلام کیا دونوں نے جواب دیا اور کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح۔

حدثنا ابراهیم ابن موسیٰ حدثنا هشام عن معمر وحدثنی محمود حدثنا عبالرزاق حدثنا معبر عن الزهری اخبرنی سعید بن المسیب عن عن ابی هریرة قال قال النبی ﷺ لیلة اسری بی لقیت موسیٰ قالفنعته فاذا رجل حسبة قال مضطرب رجل الراس کانه من رجال شنوه قال ولقیت عیسیٰ فنعته النبی صلی الله علیه فقال ربعة احمر کانما خرج من دیماس یعنی الحمام ورایت ابراهیم وانا اشبه ولده به قال و اتیت بانائین احد هما لبن والا خر فیه خمر فقیل لی خذایهما شئت فاخذت اللبن فشربته فقیل لی هدیت الفطرة او اصبت الفطرة اما انک لواخذت الخمر غوت امتک (صحیح بخاری صفحه ۴۸۹)

حدیث بیان کی ہم سے ابراہیم بن موسیٰ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ہشام نے معمر سے اور حدیث بیان کی مجھ سے محمود نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے

عبدالرزاق نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے زہری سے کہا اس نے خبر دی مجھ کو سعید بن مسیّب نے ابو ہریرہ سے کہا انہوں نے فرمایا رسول خدا نے کہ معراج کی رات میں موسیٰ سے ملا کہا پھر آنحضرت نے موسیٰ کی صفت بیان کی۔ کہ میں نے دیکھا وہ ایک مرد ہیں میں خیال کرتا ہوں کہ فرمایا بدن کے دبلے سر کے بال چھوٹے ہوئے گویا کہ وہ قبیلہ شنوہ میں سے ہیں۔ کہا اور میں عیسیٰؑ سے ملا پھر رسول خدا نے عیسیٰؑ کی صفت بیان کی اور فرمایا کہ وہ میانہ قد سرخ رنگ ہیں گویا ابھی حمام سے نکلے ہیں اور میں نے ابراہیمؑ کو دیکھا اور میں ان کا ہم شکل فرزند ہوں کہا دو پیالے لائے گئے ایک میں دودھ تھا ایک میں شراب مجھ کو کہا گیا جس کو چاہو پی لو۔ میں نے دودھ لیکر پی لیا پھر مجھ سے کہا گیا کہ آپ فطرت پر ہدایت کیے گئے یا فطرت کو حاصل کرلیا اگر شراب پی لیتے تو اس کی امت گمراہ ہو جاتی۔

حدثنا محمد بن كثير حدثنا اسرائيل حدثنا عثمان بن المغيرة عن مجاهد عن ابن عمر قال قال النبی ﷺ رایت عیسیٰ و موسیٰ و ابراهيم فاما عیسیٰ فاحمر جعد عريض الصدر واما موسیٰ فادم جسيم سبط كانه من رجال الزط. (صحيح بخارى صفحه ۴۸۹)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن کثیر نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے اسرائیل نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عثمان بن مغیرہ نے مجاہد سے اس نے عمر سے کہا اس نے فرمایا رسول خدا نے دیکھا میں نے عیسیٰ۔ موسیٰ اور ابراہیم کو۔ عیسیٰؑ تو سرخ رنگ گھونگریالے بالوں والے اور چوڑے سینہ والے تھے اور موسیٰؑ بدن کے فربہ اور سر کے بال چھوٹے ہوئے تھے۔ گویا کہ وہ قوم زط میں سے ہیں۔

حدثنا عبدان قال حد ثنا عبدالله قال اخبرنا يونس وحدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال ابن المسيب

قال ابو هريره اتی رسول الله ﷺ ليلة اسرىٰ به يلياء بقد حين من خمر ولبن فنظر اليهما فاخذ اللبن قال جبريل الحمد الله الذی هداک للفطرة لواخذت الخمر غوت امتک.(صحيح بخاری صفحه ۶۸۴)

حدیث بیان کی ہم سے عبدان نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبداللہ نے کہا اس نے خبر دی ہم کو یونس نے اور حدیث بیان کی ہم سے احمد بن صالح نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عنبسہ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے یونس نے ابن شہاب سے کہا ابن مسیّب نے کہا ابو ہریرہ نے کہ جس رات رسول اللہ بیت المقدس گئے۔ دو پیالہ دودھ اور شراب کے پیش کیے گئے رسول اللہ نے ان کی طرف دیکھا اور دودھ کو لیا جبریل نے کہا خدا کی تعریف ہے جس نے آپ کو فطرۃ پر ہدایت کی۔ اگر شراب لیتے تو آپ کی امت گمراہ ہو جاتی۔

حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال اخبر نی یونس عن ابن شهاب قال ابو سلمة سمعت جابر بن عبدا لله قال سمعت النبی ﷺ يقول لما كذ بنی قريش قمت فی الحجر فجلی الله لی بيت المقدس فطفقت اخبر هم عن آيا ية وانا انظر ا ليه.(صحيح بخاری مطبوعه دهلی ۱۲۶۴ هجری صفحه ۲۸۴)

حدیث بیان کی ہم سے احمد بن صالح نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وہب نے کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شہاب سے کہا ابو سلمہ نے سنا میں نے جابر بن عبداللہ سے کہا اس نے سنا میں نے رسول اللہ سے کہ فرماتے تھے جب مجھ کو قریش نے جھٹلایا۔ میں حجر میں کھڑا ہوا اور خدا نے بیت المقدس کو میری نظر کے سامنے کر دیا۔ میں اس کی نشانیاں ان کو بتاتا تھا اور اس کی طرف دیکھتا تھا۔

حدثنا یحی بن بکیر قال حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شهاب حدثنیٰ ابو سلمة بن عبدالرحمان سمعت جابر بن عبدالله انه سمع رسول ﷺ یقفل لما کذبنی قریش قمت فی الحجز فجلی الله لی بیت المقدس فطفقت اخبر هم عن آیا ته و انا انظر الیه. (صحیح بخاری صفحه ۵۴۸)

حدیث کی ہم سے یحییٰ بن کبیر نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے لیث نے عقیل سے اس نے ابن شہاب سے کہا اس نے حدیث بیان کی مجھ سے ابوسلمہ بن عبدالرحمان نے کہا اس نے سنا میں نے جابر بن عبداللہ سے سنا اس نے رسول اللہ ﷺ سے کہ فرماتے تھے جب مجھ کو قریش نے جھٹلایا میں حجر میں کھڑا ہوا۔ خدا نے بیت المقدس کو میری نظروں میں جلوہ گر کردیا میں اس کی نشانیاں ان کو بتاتا تھا اور اس کو دیکھتا جاتا تھا۔

وقال عبدان اخبر عبدالله قال اخبرنا یونس عن الزهری قال انس بن مالک کان ابو ذر یحدث ان رسول الله ﷺ قال فرج سقفی و انا بمکة فنزل جبریل ففرج صدری ثم غسله بماء زم زم ثم جاء بطست من ذهب ممتلیٰ حکمة و ایمانا فرغها فی صدری ثم اطبقه ثم اخذ بیدی فعرج بی الی السماء الدنیا فقال جبریل لخازن السماء الدنیا افتح قال من هذا قال جبریل. (صحیح بخاری صفحه ۲۲۱)

کہا عبدان نے خبر دی ہم کو عبداللہ نے کہا اس نے خبر دی ہم کو یونس نے زہری سے کہا انس بن مالک نے کہ ابوذر حدیث بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے گھر کی چھت شق ہوئی اور میں اس وقت مکہ میں تھا۔ پھر جبریل نازل ہوا اور اس نے میرے سینہ کو چاک کیا پھر آب زمزم سے اس کو دھویا پھر سونے لگن حکمت و ایمان سے بھرا ہوا لایا اور اس کو میرے سینہ میں ڈال کر سینہ کو برابر کر دیا۔ پھر میرا ہاتھ پکڑا اور آسمان اول پر

چڑھالے گیا۔ جبریل نے آسمان کے محافظ سے کہا کھول کہا کون ہے کہا جبریل۔

حدثنا اسمعیل حدثنی اخی عن سلیمان عن شریک بن عبدالله بن ابی نمر قال سمعت انس بن مالک یحدثنا عن لیلة اسری بالنبی ﷺ من مسجد الکعبة جاء ہ ثلاثه نفر قبل ان یوحی الیه وهو نائم فی المسجد الحرام فقال اولهم ایهم هو فقال اوسطهم هو خیر هم فکانت تلک فلم یرهم حتی جاؤا وقال آخرهم خذوا خیر هم لیلة اخری فیما یری قلبه والنبی ﷺ نائمة عیناه ولا ینام قلبه و کذلک الانبیاء تنام اعینهم ولا تنام قلوبهم فتولاء جبریل ثم عرج به الی السماء (صحیح بخاری صفحه ۵۰۴)

حدیث بیان کی ہم سے اسماعیل نے کہا اس نے حدیث بیان کی مجھ سے میرے بھائی نے سلیمان سے اس نے شریک بن عبداللہ بن ابونمر سے کہا اس نے سنا میں نے انس بن مالک بیان کرتے تھے ہم سے اس رات کا جب کہ رسول اللہ ﷺ کو مسجد کعبہ سے معراج ہوئی۔ کہ وحی آنے سے پہلے تین شخص آں حضرت کے پاس آئے اور وہ مسجد حرام میں سوتے تھے۔ ان میں سے پہلے نے کہا کہ وہ ان میں سے کون ہے۔ درمیانی شخص نے کہا کہ وہ ان سب میں سے بہتر ہے۔ اخیر شخص نے کہا کہ ان میں سے بہتر کو لے چلو پھر وہ رات تو گذر گئی اور ان کو کسی نے نہیں دیکھا یہاں تک کہ وہ ایک اور شب کو آں حضرت کے پاس ایسی حالت میں آئے کہ آپ کا دل دیکھتا تھا اور حضرت کی آنکھیں سوتی اور دل جاگتا تھا۔ اسی طرح پیغمبروں کی آنکھیں سوتی اور دل جاگتا ہے۔ پھر جبریل نے ان کا کام اپنے ذمہ لیا۔ پھر ان کو آسمان پر چڑھالے گیا۔

(۲)احادیث مسلم

حـدثـنـا شيبان بن فروخ قال حدثنا حماد بن سلمة قال حدثنا ثابت البـنانی عن انس بن مالک ان رسول الله ﷺ قال اتيت بالبراق وهو داية ابيـض طـويـل فـوق الحمار و دون البغل يضع حافرة عند منتهى طرفه قال فـركبتـه حتـى اتيـت بيـت الـمـقـدس قال فربطته بالحلقة اللتى يربطه بها الانبيـاء قـال ثـم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاء نی جبـريـل بـانـاء مـن خـمـر وانـاء ميـں لبن فاخترت اللين فقال جبريل عليه السـلام اختـرت الـفطرة ثم عرج بنا الى السماء فاستفتح جبريل فقيل من انـت قـال جبـريـل قيـل ومـن معک قال محمد قيل وقد بعث اليه قال قد بـعـث اليـه فـفـتـح لـنا فاذا انا بادم ﷺ فرحب بی و دعابی بخير ثم عرج بـنـاالـى الـسـمـاء الثـانية فـاسـتـفـتـح جبريل عليه السلام فقيل من انت قال جبـريـل قيـل و مـن مـعـک قال محمد قيل وقد بعث اليه قال قد بعث اليه ففتح لنا فاذا انا با نبی الخالة عيسیٰ بن مريم و يحيى بن ذكريا ﷺ فرحبا بی ودعو الى بخير ثم عرج بنا الى السماء الثالثة فاستفتح جبريل فقيل من انـت قـال جبـريـل قيـل و من معک قال محمد قيل وقد بعث اليه قال قد بـعـث اليـه فـفـتـح لنا فاذا انا بيوسف ﷺ واذا هو قد اعطى شطر الحسن

قال فرحب بی ودعا لی بخیر ثم عرج بنا الی السماء الرابعة فاستفتح
جبریل علیه السلام قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد
قیل وقد بعث الیه قال قد بعث الیه فتح لنا فاذا انا بادریس ﷺ فرحب بی
و عدا لی بخیر قال الله عزوجل ورفعنا ء مکانا علیا ثم عرج بنا الی
السماء الخامسة فاستفح جبریل فقیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک
قال محمد وقد بعث الیه قال قد بعث الیه ففتح لنا فاذا انا بهارون ﷺ
فرحب بی و دعالی الخیر ثم عرج بنا الی السماء السادسة فاستفتح
جبریل قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل وقد بعث
الیه قال قد بعث الیه ففتح لنا فاذا انا بموسیٰ ﷺ فرحب بی و دعالی
بخیر ثم عرج بنا الی السماء السابعة فاستفتح جبریل قیل من هذا قال
جبریل قیل ومن معک قال محمد قیل و قد بعث الیه قال قد بعث الیه
ففتح لنا فاذا انا باابراهیم ﷺ مسند اظهره الی البیت المعمور واذا هوید
خله کل یوم سبعون الف ملک کا یعودون الیه ثم ذهب بن الی السدرة
المتهٰی فاذا ورقها کا ذان الفیلة و اذا ثمرها کالقلال قال فلما غشیها من
امر الله ما غشی تغیرت فلما احد من خلق الله یسطیع ان بنعتها من
حسنها فاوحی الی ما اوحی ففرض علی خمسین صلوة فی کل یوم ولیلة
فنزلت الی موسیٰ علیه السلام فقال مافرض . ربک علی امتک قلت
خمسین صلوة قال ارجع الیٰ ربک فا ساله التخفیف فان امتک لا
یطیقون زلک فانی قد بلوت بنی اسرائیل اور خبرتهم قال فرجعت الی
ربی فقلت یارب خفف علی امتی فحط عنی خمسا فرجعت الی موسیٰ

فقلت حط عنی خمسا قال ان امتک لایطیقون ذلک فارجع الی ربک فسله التخفیف قال فلم ازل ارجع بین ربی تبارک وتعالیٰ و بین موسیٰ علیه السلام حتی قال یا محمد انهم خمس صلوة کل یوم و لیلة لکل صلوة عشر فذلک خمسون صلوة ومنهم بحسنة فلم یعلملها کتبت حسنة فان عملها کتبت له عشر او منهم بسیئة فلم یعملها لم تکتب شیئا فان عملها کتبت سیئة واحدة قال فنزلت حتی انتهیت الی موسیٰ علیه السلام فاخبرته فقال ارجع الی ربک فسله التخفیف فقال رسول الله ﷺ فقلت قد رجعت الی ربی حتی استحییت منه. (صحیح مسلم جلد اول صفحة ۹۱)

حدیث بیان کی ہم سے شیبان بن فروخ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم کے حماد بن سلمہ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ثابت بنائی نے انس بن مالک سے کہ رسول ﷺ نے فرمایا کہ براق لایا گیا اور ایک سفید رنگ کا جانور تھا گدھے سے بڑا اخچر سے چھوٹا اپنی نظر کی انتہا پر قدم رکھتا تھا۔ میں اس پر سوار ہو کر بیت المقدس پہنچا اور براق کو حلقہ سے باندھ دیا جس سے اور بنی باندھتے تھے۔ پھر مسجد میں داخل ہوا اور دو رکعت نماز پڑھی پھر مسجد سے نکلا۔ جبریل ایک پیالہ شراب کا اور ایک دودھ کو پسند کیا۔ جبریلؑ نے کہا کہ آپ نے فطرت کو پسند کیا۔ پھر مجھ کو آسمان پر لے گیا جبریل نے آسمان کا دروازہ کھلوانا چاہا کہا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں۔ کہا ہاں طلب کیے گئے ہیں۔ پھر ہمارے لیے درواز کھل گیا۔ ناگاہ مجھ کو آدم نظر پڑے۔ آدم نے مجھ کو مرحبا کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی پھر جبریل ہم کو دوسرے آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔

کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں۔ کہا ہاں طلب کیے گئے ہیں۔ پھر دروازہ کھل گیا ناگاہ مجھ کو خالہ زاد بھائی عیسیٰ بن مریم اور یحییٰ بن ذکریا نظر آئے دونوں نے مرحبا کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی پھر جبریل ہم کو تیسرے آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ۔ پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں کہا ہاں طلب کیے گئے ہیں۔ پھر دروازہ کھل گیا اور میں نے یوسف علیہ السلام کو دیکھا اور ان کو حسن کا ایک حصہ عطا ہوا تھا۔ یوسف علیہ السلام نے مرحبا کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی۔ پھر جبریل ہم کو چوتھے آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چہا پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں بلائے گئے ہیں۔ دروازہ کھل گیا اور میں نے ادریس علیہ السلام کو دیکھا۔ ادریس نے بھی مرحبا کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی۔ خدا نے فرمایا ہے کہ ہم نے اس کو اونچی جگہ اٹھا لیا۔ پھر جبریل ہم کو پانچویں آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا گیا کون ہے کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں پوچھا کیا بلائے گئیں ہیں کہا ہاں بلائے گئے ہیں پھر دروازہ کھل گیا۔ اور میں نے ہارون کو دیکھا ہارون نے بھی میرے لیے مرحبا کہہ کر نیک دعا کی پھر جبریل ہم کو چھٹے آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا۔ پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں بلائے گئے ہیں۔ دروزاہ کھل گیا اور میں نے موسیٰ نے بھی مرحبا کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی پھر جبریل ہم کو ساتویں آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا۔ پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہا ہاں بلائے گئے ہیں۔ دروازہ کھل گیا اور میں نے ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا بیت المعمور کی طرف پشت کا سہارا لیے بیٹھے ہیں اور بیت المعمور میں ہر روز ستر ہزار فرشتے داخل

ہوتے ہیں اور پھر دوبارہ نہیں آتے پھر جبریل مجھ کو سدرۃ المنتہٰی کی طرف لے گیا اس کے پتے ہاتھی کے کانوں کے برابر اور پھل مٹکوں کے برابر تھے۔ جب حکم الٰہی سے اس پر جو چھانا تھا چھا گیا تو اس کی حالت بدل گئی پھر کسی انسان کی طاقت نہیں ہے کہ اس کے حسن کی تعریف کر سکے پھر خدا نے مجھ پر جو وحی بھیجنی تھی بھیجی اور مجھ پر پچاس نمازیں ہر روز فرض کیں پھر میں نیچے اتر کر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا موسیٰ علیہ السلام نے کہا خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا۔ میں نے کہا پچاس نمازیں۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا خدا ک پاس پھر جایئے اور کمی کی درخواست کیجیے آپ کی امت میں اس فرض کے ادا کرنے کی طاقت نہیں ہے میں بنی اسرائیل کو خوب آزما چکا ہوں میں دوبارہپ خدا کے پاس گیا اور کہا اے خدا میری امت کے لیے تخفیف کر۔ خدا نے پانچ نمازیں کم کر دیں پھر میں موسیٰؑ کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ خدا نے پانچ کم کر دیں۔ کہا آپ کی امت اس کی بھی طاقت نہیں رکھتی خدا کے پاس پھر جایئے اور کمی کی درخواست کیجئے۔ رسول اللہ فرماتے ہیں کہ میں بار بار خدا اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان آتا جاتا تھا یہاں تک کہ خدا نے فرمایا اے محمد ﷺ رات دن میں پانچ نمازیں ہیں اور ہر نماز پر دس کا ثواب۔ اس طرح پر پچاس نمازیں ہوئیں اور جو شخص نیکی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے میں اس کی ایک نیکی لکھوں گا اور جو عمل میں لائے اس کی دس نیکیاں لکھوں گا اور جو بدی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے اس کی بدی نہیں لکھی جائے گی اور اگر عمل میں لائے تو صرف ایک بدی لکھوں گا۔ پھر میں نیچے اتر کر موسیٰؑ کے پاس آیا اور ان کو خبر دی۔ کہا خدا کے پاس پھر جایئے اور اس میں کمی کی درخواست کیجیے۔ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں خدا کے پاس اتنی دفعہ جا چکا ہوں کہ اب مجھے اس سے شرم آتی ہے۔

حدثنا هارون بن سعيد الايلى قال حدثنا ابن وهب قال اخبرنى

سليمان وهو ابن بلا ل قال حدثني شريک بن عبدالله بن ابی نمر قال سمعت انس بن مالک يحدثنا عن ليلة اسری برسول الله ﷺ من مسجد الكعبة انه جاء ثلاثةنفر قبل ان يوحیٰ اليه و هو نائم فی المسجد الحرام و ساق الحديث بقصة محو حديث ثابت البنانی وقدم فيه شيئا واخر وزاد ونقص. (صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۲)

حدیث بیان کی ہم سے ہارون بن سعید ایلی نے۔کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وہب نے، کہا اس نے خبر دی مجھ کو سلیمان نے اور وہ بلال کے بیٹے ہین کہا اس نے حدیث بیان کی مجھ سے شریک بن عبداللہ بن ابونمر نے کہا اس نے سنا مین نے انس بن مالک سے کہ ذکر کرتے تھے ہم سے اس رات کا جب کہ رسول خدا کو مسجد حرام سے معراج ہوئی۔کہ آں حضرت کے پاس وحی آنے سے پہلے تین شخص آئے اور آں حضرت مسجد حرام میں سوتے تھے۔ راوی نے ثابت بنانی کی حدیث کی مانند تمام قصہ کو بیان کیا اور اس میں کچھ تقدیم وتاخیر کی۔ کچھ کمی اور زیادتی۔

حدثنا حرملة بن يحيی التجيبی قال حدثنا اب وهب قال اخبر نی يونس عن اين شهاب عن انس بن مالک قال کان ابو ذر يحدث ان رسول الله ﷺ قال فرج سقف بيتی وانا بمكة فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدری ثم غسله من ماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئی حكمة وايمانا فافرغها فی صدری ثم اطبقه ثم اخذ بيدی فعرج بے الی السماء فلما جئنا السماء الدنيا قال جبريل لخازن السماء الدنيا افتح قال من هذا قال هذا جبريل قال هل معک احد قال نعم معی محمد قال فارسل اليه قال نعم ففتح قال فلما علونا السماء الدنيا فاذا رجل عن يمينه

اسودة وعن يساره اسودة قال فاذا نظر قبل يمينه ضحک واذا نظر قبل شماله بکی قال فقال مرحبا بالنبی الصالح و الابن الصالح قال قلت یا جبریل من هذا قال هذا آدم صلی الله ﷺ هذه الا سودة عن یمینه عن شماله نسم بینه فاهل الیمین اهل الجنة والاسودة اللتی عند شماله اهل النارفاذا نظر قبل یمینه ضحک واذا نظر قبل شماله بکی قال ثم عرض بی جبریل حتی اتی السماء الثانیة فتال لخا زنها افتح قال فقال له خازنتها افتح قال فقال له خازنها مثل ماقال خازن السماء الدنیا ففتح فقال انس بن مالک فذکر انه وجد فی السموات آدم و ادریس وعیسیٰ و موسیٰ وابراهیم علیهم السلام الم یثبت کیف منازلهم غیر انه زکر انه قد وجد آدمؑ فی السماء الدنیا وابراهیم فی السماء السا دستة قال فلما مر جبریل و رسول الله ﷺ بادریس قال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح فقلت من هذا قال هذا ادریس قال ثم مررت بموسیٰ علیه السلام فقال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا موسیٰ قال ثم مررت بعیسیٰ فقال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا عیسیٰ بن مریم قال ثم مررت یا ابراهیم علیه السلام فقال مرحبا بالنبی الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا ابراهیم. قال ابن شهاب واخبرنی ابن حزم ان ابن عباس وابا حبة الانصاری یقولان قال رسول الله ﷺ ثم عرج بی حتی ظهرت لمستوی اسمع فیه صریف الاقلام. قال ابن حزم وانس بن مالک قال رسول الله ﷺ ففرض الله علی امتی خمسین صلوة قال فرجعت بذلک حتی مربموسیٰ فقال موسیٰ ماذا فرض علیهم

خمسين صلوة قال لی موسیٰ فراجع ربک فان امتک لا تطیق ذالک قال فراجعت ربی فوضع شطرها قال فراجعت الی موسیٰؑ فاخبرته قال راجع ربک فان امتک لا تطیق ذلک قال فراجعت ربی فقال هی خمس وهی خمسون لا یبدل القول لدی قال فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فقلت قد استحییت من ربی قال ثم انطلق بی جبریل حتی ناتی سدرة المنتهی فغشیها الوان لاادری ما هی قال ثم دخلت الجنة فاذا فیها جنابذ اللولو وازذا ترابها المسک. (صحیح مسلم جلد اول صفحہ ۹۳)

حدیث بیان کی ہم سے حرملہ بن یحییٰ تجیبی نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وہب نے کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شہاب سے اس نے انس بن مالک سے کہا اس نے کہا ابوذر بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے گھر کی چھت شق ہوئی اور میں اس وقت مکہ میں تھا۔ پھر جبریل نازل ہوا اور اس نے میرے سینہ کو چیرا اور اس کو آب زمزم سے دھویا پھر سونے کا لگن لایا جو حکمت وایمان سے بھرا ہوا تھا پھر اس کو میرے سینہ میں اونڈیل دیا اور پھر میرے سینہ کو برابر کر دیا۔

پھر میرا ہاتھ پکڑ کر آسمان پر لے گیا جب ہم پہلے آسمان پر پہنچے جبریل نے محافظ سے کہا کھول۔ پوچھا کون ہے کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کوئی ہے کہاں ہاں میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا بلائے گئے ہیں کہا ہاں پھر دروازہ کھل گیا جب ہم آسمان اول پر گئے تو ہم نے دیکھا کہ ایک شخص کی دائیں اور بائیں طرف کچھ دھندلی سی صورتیں ہیں دائین طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے اس نے کہا اے نبی صالح اور فرزند صالح۔ میں نے جبریل سے پوچھا یہ کون ہے کہا یہ آدم ہیں اور صورتیں جوان کے دائیں اور

بائیں طرف ہیں ان کی اولاد کی روحیں ہیں اور دائیں طرف والی جنتی اور بائیں طرف والی دوزخی ہیں۔ اس لیے دائیں طرف دیکھ کر ہنستے اور بائیں طرف دیکھ کر روتے ہیں۔ پھر جبریل مجھ کو دوسرے آسمان پر لے گیا اور محافظ سے کہا کھول اس محافظ نے بھی وہی کہا جو آسمان اول کے محافظ نے کہا تھا پھر دروازہ کھل گیا۔ انس بن مالک کہتے ہیں کہ ابوذر نے یہ تو بیان کیا کہ رسول خدا نے آسمانوں میں۔ آدم۔ ادریس۔ عیسیٰ۔ موسیٰ اور ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا مگر ان کے مقامات کی تعین نہیں کی۔ سوائے اس کے کہ آدم کو پہلے آسمان پر او ر ابراہیم چھٹے آسمان پر پایا۔ راوی کہتا ہے کہ جب رسول خدا اور جبریل ادریس کے پاس پہنچے ۔ ادریس نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے کہا یہ ادریس ہیں پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا۔ موسیٰ نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح۔ میں نے پوچھا یہ کون ہے کہا یہ موسیٰ ہیں۔ پھر میں عیسیؑ نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور برادر صالح میں نے پوچھا یہ کون ہے کہا یہ مریم کے بیٹے عیسیٰ ہیں۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا ابراہیمؑ نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور فرزند صالح میں نے پوچھا یہ کون ہے کہا یہ ابراہیم علیہ السلام ہیں کہا ابن شہاب نے اور خبر دی مجھ کو ابن حزم نے کہ ابن عباس اور ابوحتبہ الانصاری کہتے تھے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ پھر جبریل مجھ کو ایسی جگہ لے گیا جہاں میں قلموں کے چلنے کی آواز سنتا تھا کہا ابن حزم اور انس بن مالک نے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ خدا نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں۔ پھر میں الٹا پھرا اور موسیٰ کے پاس آیا۔ موسیٰ نے پوچھا کہ خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا میں نے کہا ان پر پچاس نمازیں فرض کی ہیں موسیٰ نے مجھ سے کہا پھر خدا سے کہیے کیوں کہ آپ کی امت ہرگز اس کا تحمل نہیں کر سکے گی میں نے پھر کہا خدا نے ایک حصہ میں اس میں سے معاف کر دیا پھر میں موسیٰ کے پاس آیا اور ان کو خبر دی کہا خدا سے پھر کہیے آپ کی امت اس کی بھی طاقت نہیں رکھتی۔ میں نے پھر کہا۔ خدا نے

فرمایا کہ پانچ نمازیں فرض ہیں اور یہی پچاس کے برابر ہیں میرا قول نہیں بدلتا۔ میں پھر موسیٰ کے پاس آیا کہا خدا سے پھر کہتے میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم آتی ہے پھر جبریل مجھ کو لے چلا تا کہ سدرۃ المنتہٰی کے پاس جائیں۔ سدرۃ پر کچھ رنگ چھائے ہوئے تھے جن کی حقیقت میں نہیں جانتا۔ پھر میں جنت میں گیا اس میں موتی کے قبے تھے اور اس کی مٹی مشک تھی۔

حدثنا محمد بن المثنیٰ قال حدثنا محمد بن ابی عدی عن سعید عن قتادہ عن انس بن مالک لعلہ قال عن مالک بن صعصمہ رجل من قومہ قال قال نبی اللہ ﷺ بینا اناعند البیت بین النا ئم و الیقطان اذا سمعت قائلا یقول احدالثلاثۃ بین الر جلین فاتیت فانطلق بی فاتیت بطست من ذھب فیھا من ماء زم زم فشرح صدری الی کذ وکذا قال قتادہ فقلت اللذی معی ما یعنی قال الی اسفل بطنہ فاستخرج قلبی فغسل بماء زمزم ثم اعید مکانا ثم حشی ایمانا وحکمۃ ثم اتیت بدایۃ ابیض یقال لہ البراق فوق الحمارو دون البغل یقع خطوہ عند اقصی طرفہ فحملت علیہ ثم انطلقنا حتی اتینا السماء الدنیا فاستفتح جبریلؑ فقیل من ھذا قال جبریل قیل و من معک قال محمد ﷺقیل وقد بعث الیہ قال نعم قال ففتح لنا وقال مرحبا ولنعم المجئی جاء قال واتینا علیٰ آدمؑ و ساق الحدیث بنصۃ وذکر انہ لقی فی السماء الثانیہ عیسیٰ ویحیی علیھا السلام وفی الثلاثۃ یوسفؑ وفی الرابعۃ ادریسؑ وفی الخامسۃ ھارون علیہ السلام قال ثم انطلقنا حتی انتھینا الی السماء السادسۃ فاتیت علی موسیٰ ﷺ فسلمت علیہ فقال مرحبا بالاخ الصالح والنبی الصالح فلمسا

فاوزته بكى فنودى ما يبكيك قال رب هذا غلام بعثته بعدى يدخل من امته الجنة اكثر مما يدخل من امتى قال ثم انطلقنا حتى انتهينا الى السماء السابعة فاتيت على ابراهيم عليه السلام وقال فى الحديث وحدث نبى الله ﷺ انه راى اربعة الهار يخرج من اصلها نهران ظاهران ونهران باطنان فقلت يما جبريل ماهذه الانهار قال اما النهران الباطنان فنهران فى الجنة واما الظاهران فا لنيل والفرات ثم رفع لى البيهت المعمور فقلت يا جبريل ماهذا قال هذا البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون الف ملك اذا خرجو امنه لم يعود واليه آخر ما عليهم ثم اثبے يانا ئين احد هما خرو الاخرلين فعرضا على فاختر اللبن فقيل اصبت اصاب الله بك امتك على الفطرة ثم فرضت على كل يوم خمسون صلواة ثم ذكر قصتها الى آخر الحديث. (صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۴)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن مثنیٰ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے محمد بن ابوعدی نے سعید سے اس نے قتادہ سے اس نے انس بن مالک سے شاید راوی نے کہا اس نے مالک بن صعصعہ سے جو اسی کی قوم کا ایک شخص ہے کہا اس نے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں کعبہ کے قریب کچھ سوتا کچھ جاگتا تھا کہ میں نے سنا کوئی کہتا ہے تین میں سے ایک جو دو کے درمیان ہے پھر میرے پاس آیا اور مجھے لے چلا پھر سونے کا لگن جس میں آب زم زم بھرا تھا لایا گیا اور میرا سینہ یہاں سے یہاں تک کھولا گیا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے ساتھی سے پوچھا اس سے کیا مراد ہے کہا شکم کے زیرین حصہ تک پھر میرا دل نکال کر آب زم زم سے دھویا گیا اور اسی جگہ رکھ دیا گیا پھر ایمان اور حکمت سے بھر دیا گیا پھر ایک سفید رنگ کا جانور لایا گیا جس کو براق کہتے ہیں گدھے سے بڑا خچر س چھوٹا انتہائے نظر

تک قدم مارتا تھا۔ میں اس پر سوار کیا گیا پھر ہم چلے اور آسمانی دنیا پر پہنچے جبریل نے دروازہ کھلوانا چاہا اس سے پوچھا گیا کہ کون ہے کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد ﷺ ہیں پوچھا کیا بلائے گئے ہیں۔ کہاں ہاں پھر ہمارے لیے دروازہ کھل گیا اور کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا۔ پھر ہم آدمؑ کے پاس پہنچے پھر راوی نے تمام قصہ بیان کیا اور یہ ذکر کیا کہ دوسرے آسمان پر عیسیٰ اور یحییٰؑ سے اور تیسرے آسمان پر یوسفؑ سے ملے پھر فرمایا کہ ہم چلے اور چھٹے پر پہنچے۔ پھر میں موسیٰ علیہ السلام سے ملا اور ان کو سلام کیا کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح جب میں آگے بڑھا تو موسیٰ علیہ السلام روئے آواز آئی کہ کیوں روتے ہو؟ کہا اے خدا! یہ لڑکا جس کو تو نے میرے بعد نبوت دی ہے۔ اس کی امت کے لوگ میری امت والوں سے زیادہ جنت میں جائیں گے۔ پھر ہم چلے اور ساتویں آسمان پر پہنچے اور میں ابراہیمؑ سے ملا۔ پھر راوی نے حدیث میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا کہ چار نہریں دیکھیں جو اس کی جڑ سے نکلتی ہیں دو نہریں ظاہر اور دو پوشیدہ میں نے جبریل سے پوچھا کہ یہ کیا نہریں ہیں۔ کہا پوشیدہ نہریں تو جنت میں جاتی ہیں اور دو ظاہر نیل اور فرات ہیں۔ پھر بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا میں نے پوچھا کہ اے جبریل یہ کیا ہے۔ کہا یہ بیت المعمور ہے جس میں ہر روز ستر ہزار فرشتے آتے ہیں اور جب جاتے ہیں تو دوبارہ کبھی نہیں آتے پھر دو پیالہ پیش کیے گئے ایک شراب کا اور ایک دودھ کا۔ میں نے دودھ کو پسند کیا۔ مجھ سے کہا گیا کہ آپ نے فطرۃ کو حاصل کیا خدا آپ کی امت کو بھی یہی نصیب کرے۔ پھر مجھ پر ہر روز پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ پھر راوی نے تمام قصہ آخر حدیث تک بیان کیا۔

حدثنا محمد بن المثنیٰ قال حدثنا معاذ بن هشام قال حدثنی ابی عن قتادہ قال حدثنا انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان رسول الله ﷺ قال فذکر نحوه وزاد فیه فاتیت بطست من ذهب ممتلی حکمة و

ایمانا فشق من النحر الی مراق البطن فغسل بماء زم زم ثم ملئی حکمة وایمانا. (صحیح مسلم جلد اول صفحة ۹۴)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن مثنی نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معاد بن ہشام نے کہا اس نے حدیث بیان کی مجھ سے میرے باپ نے قتادہ سے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے انس بن مالک بن صعصعہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا پھر راوی نے اسی کی مانند بیان کیا اور زیادہ کیا اس میں یہ بیان کہ سونے کا لگن حکمت وایمان سے بھرا ہوا لایا گیا۔ پھر گلے سے پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا پھر آب زم زم سے دھویا گیا پھر ایک حکمت و ایمان سے بھر دیا گیا۔

حدثنی محمد بن الثمنیٰ وابن بشار قال ابن المثنیٰ حدثنا محمد بن جعفر قال حدثنا شعبة عن قتادہ قال سمعت ابا لعالیة یقول حدثنی ابن عم نبیئکم ﷺ یعنی ابن عباس قال ذکر رسول اللہ ﷺ حین اسرے به فقال موسیٰ آدم طوال کانه من رجال شنوة وقال عیسیٰ جعد مربوع وذکر مالکا خازن جھنم و ذکر الدجال. (صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹۴)

حدیث کی مجھ سے محمد بن مثنیٰ اور ابن بشار نے کہا ابن مثنیٰ نے حدیث بیان کی ہم سے محمد بن جعفر نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے شعبہ نے قتادہ سے کہا اس نے سنا میں نے ابوالعالیہ سے کہتے ہیں وہ کہ حدیث بیان کی مجھ سے تمہارے نبی ﷺ کے چچا کے بیٹے یعنی ابن عباس نے کہا انہوں نے ذکر کیا رسول اللہ نے وقت معراج کا اور کہا کہ موسیٰ علیہ السلام لمبے قد کے ہیں گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور کہا کہ عیسیٰ علیہ السلام گھونگریالے بال والے اور میانہ قد کے ہیں اور دوزخ کے محافظ مالک اور دجال کا بھی ذکر کیا (مگر واضح ہو کہ دجال کے قصہ کی اس حدیث میں کچھ تفصیل نہیں ہے)۔

حدثنا عبد بن حمید قال حدثنا یونس بن محمدقال حدثنا شیبان بن عبدالرحمان عن قتادہ عن ابی العا لیۃ قال حدثنا ابن عم نبیئکم ﷺ ابن عباس قال قال رسول اللہ ﷺ مررت لیلۃ اسری بی علی موسیٰ بن عمران رجل آدم طوال جعد کانہ من رجال شنوۃ ورایت عیسیٰ بن مریم مر بوع الخلق الی الحمرۃ والبیاض سبط الراس راسی مالکا زن النار ولدجال کی آیات اراھن اللہ ایاہ فلا تکن فی مریۃ من لقائۃ قال کان قتادہ یفسرھا ان النبی ﷺ قد لقی موسیٰؑ (صحیح مسلم جلد اول صفحہ ۹۴)

حدیث بیان کی ہم سے عبد بن حمید نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے یونس بن محمد نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے شیبان بن عبدلرحمان نے قتادہ سے اس نے ابو العالیہ سے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے تمہارے نبی ﷺ کے چچا کے بیٹے ابن عباس نے کہا انہوں نے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ میں معراج کی رات موسیٰ بن عمران کے پاس پہنچا وہ دراز قامت گھونگریال بالوں والے ہیں گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور میں نے مریم کے بیٹے عیسیٰؑ کو میانہ بدن مائل بسرخی وسپیدی لمبے بالوں والا دیکھا اور رسول خدا نے دوزخ کے مالک اور دجال کو بھی دیکھا ان نشانیوں میں جو خدا نے دکھائین۔ تم اس کے دیکھنے میں کچھ شک نہ لاؤ۔ قتادہ اس کی تفسیر میں کہتے تھے کہ رسول اللہ نے موسیٰؑ کو دیکھا۔

حدثنا محمد بن رمح قال حدثنا اللیث عن ابی الزبیر عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال عرض علی الانبیاء فاذا موسیٰ ضرب من الرجال کانہ من رجال شنوۃ رایت عیسیٰ بن مریم فاذا اقرب من رایت بہ شبھا عروۃ بن مسعود ورایت ابراھیم فاذا اقرب من رایت بہ

شبهـا صاحبكم يعنى نفسه ورايت جبريل عليه السلام فاذا اقرب من رايت به شبها وحية وفى رواية ابن رمح وحية بن خليفة(صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۵)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن رمح نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے لیث نے ابوزبیر سے اس نے جابر سے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ انبیا میرے سامنے لائے گئے۔ میں نے دیکھا کہ موسیٰؑ بدن کے دبلے ہیں گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور میں نے مریم کے بیٹے عیسیٰؑ کو دیکھا کہ وہ ان میں سے جن کو میں نے دیکھا عروہ بن مسعود سے مشابہ ہیں اور میں نے ابراہیمؑ کو دیکھا کہ وہ ان میں سے ہیں جن کو میں نے دیکھا تمہارے آقا سے ملتے جلتے ہیں اور اس سے خود اپنی ذات مراد لی اور میں نے جبریلؑ کو دیکھا کہ وہ ان میں سے ہیں جن کو میں نے دیکھا وحیہ کے مشابہ ہیں اور ابن رمح کی روایت میں ہے وحیہ بن خلیفہ۔

حـدثـنـى مـحمد بن رافع و عبد بن حميد وتقاربا فى اللفظ قال ابن رافـع حـدثنا وقال عبدا حدثناعبدالرزاق قال حدثنا معمر عن الزهرى قال اخبـرنـى سعيد بن المسيب عن ابى هريرة قال قال النبى ﷺ حين اسرے بـى لـقيـت مـوسىٰ عـليـه السـلام فـنعة النبى ﷺ فاذا ارجل حسبته قال مضطرب رجل الراس كانه من رجال شنوه قال ولقيت عيسىٰ فنعمتة النبى ﷺ فـاذا ربـعة احـمـر كـانـمـا خرج من ديماس يعنى حماما قال و رايت ابـراهيـم عليه السلام وانا شبهه ولده به قال فاتيت بانائين فى احد همالبن وفـى الاخر خمر فقيل لى خذابها شئت فاخذت البن ، فشربة فقال هديت الفطرة اواصبت الفطرة اما انک لواخذت الخمر غوت امتک. (صحيح

مسلم جلد صفحہ ۹۵)

حدیث بیان کی مجھ سے محمد بن رافع اور عبد بن حمید نے اور دونوں کے لفظ قریب قریب ہیں کہا ابن رافع نے کہ حدیث بیان کی ہم سے اور کہا عبد نے حدیث بیان کی ہم سے عبدالرزاق نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر زہری سے کہا اس نے خبر دی مجھ کو سعید بن مسیّب نے ابو ہریرہ سے کہا انہوں نے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے معراج کی رات موسیٰؑ کو دیکھا پھر آنحضرت نے ان کا حلیہ بیان کیا کہ وہ ''میں خیال کرتا ہوں کہ آپ نے فرمایا'' بدن سے دبلے ہیں اور بال چھوٹے ہوئے گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور فرمایا میں نے عیسیٰؑ کو دیکھا پھر آنحضرت نے ان کا حلیہ بیان کیا کہ وہ میانہ قد سرخ رنگ ہیں گویا ابھی حمام سے نہا کر نکلے ہیں اور فرمایا کہ میں نے ابراہیمؑ کو دیکھا میں۔ان کا ہم شکل فرزند ہوں پھر فرمایا کہ میرے آگے دو پیالے پیش کیے گئے ایک میں دودھ اور ایک میں شراب تھی اور مجھ سے کہا گیا کہ ان میں سے جس کو چاہیے لیجیے میں نے دودھ لے کر پی لیا۔کہا کہ آپ فطرت پر ہدایت کیے گئے یا آپ نے فطرت کو پسند کیا اگر آپ شراب کو پی لیتے تو آپ کی امت بہک جاتی (لبن جو ایک قدرتی چیز ہے اس سے مراد لی ہے اور خمر جو مصنوعی چیز ہے دنیا کی اس سے غوایت مراد لی ہے۔

حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة قال حدثنا ابو اسامة قال حدثنا مالک بن مغول و حدثنا ابن نمیر و ذهیر بن حرب جمیعا عن عبدالله بن نمیر والفاظهم متقاربة قال ابن نمیر حدثنا ابی قال حدثنا مالک بن مغول عن الزبیر بن عدی عن طلحه بن مصرف عن مرة عن عبدالله قال لما اسریٰ برسول الله ﷺ انتهی یه الی سدرة المنتهیٰ وهی فی السماء السادسة الیها ینهی ما یعرج من الارض فستیض منها والیها ینتهی ما بهبط ب من

فوقها فيقبض . منها قال اذ يغشى السدرة ما يغشى قال قريش من ذهب قال فاعطى رسول الله ﷺ ثلاثا اعطى الصلواة الخمس و اعطى خواتم سورة البقر وغفر لمن لم يشرك بالله من امة شيئا المقحمات. (صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۷)

حدیث بیان کی ہم سے ابو بکر بن شبیہ نے۔ کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابو اسامہ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے مالک بن مغول نے اور حدیث بیان کی ہم سے ابن نمیر اور زہیر بن حرب دونوں نے عبداللہ بن نمیر سے اور ان کے الفاظ ملتے جلتے ہیں کہا ابن نمیر نے حدیث بیان کی میرے باپ نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے مالک بن مغول نے زبیر بن عدی سے اس نے طلحہ بن مصرف سے اس نے مرہ سے اس نے عبداللہ سے کہا، انہوں نے جب رسول اللہ ﷺ کو معراج ہوئی سدرۃ المنتہٰی تک گئے اور وہ چھٹے آسمان میں ہیں جو چیز زمین سے اوپر جاتی ہے یہیں تک جا کر رک جاتیہے اور جو چیز اس کے اوپر سے آتی ہے وہ بھی یہیں آ کر رک جاتی ہے۔ خدا فرماتا ہے جب چھا جائے سدرہ پر جو چھا جائے۔ راوی کہتا ہے کہ اس سے مراد سونے کے پروانے ہیں۔ پھر کہا کہ رسول اللہ کو تین چیزیں عطا ہوئیں۔ پانچ نمازیں اور سورۃ البقر کی اخیر آیتیں اور ان کی امت میں سے جس نے خدا کے ساتھ شرک نہیں کیا اس کے گناہ کبیرہ معاف کر دیے۔

حدثنا قتيبه بن سعيد قال حدثنا ليث عن عقيل عن الزهرى عن ابى سلمة بز عبدالرحمان عن جابر بن عبدالله ان رسول الله ﷺ قال لما كذبتنبى قريش قمت فى الحجر فجلى الله لى بيت المقدس فطفقت اخبر هم عن آياتة وانا انظر اليه (صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۶)

حدیث بیان کی ہم سے قتیبہ بن سعید نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے لیث

نے عقیل سے اس نے زہری سے، اس نے ابوسلمہ بن عبدالرحمان سے اس نے جابر بن عبداللہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب مجھ کو قریش نے جھٹلایا میں حجر میں کھڑا ہوا خدا بیت المقدس کو میرے سامنے جلوہ گر کر دیا میں اس کی نشانیاں ان کو بتا تا تھا اور اس کی طرف دیکھتا جاتا تھا۔

حدثنی زهير بن حرب قال حدثنا حجين بن المثنى قال حدثنا عبدالعزيز وهو ابن ابی سلمة عن عبدالله بن الفضل عن ابی سلمة بن عبد الرحمان عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ لقد رايتنی فی الحجر و قريش تسالنی عن مسرای فسا لتنی عن اشياء من بيت المقدس لم اثبتها فكربت كربة ماكربت مثله قط قال و رفعه الله لی انظر اليه ما يسالونی عن شئی الا انبائتهم به وقد رايتنی فی جماعة من الانبياء فاذا موسیؑ قائم يصلی فاذا رجل ضرب جعد كا نه من رجال شنؤة واذاعيسیٰ بن مريمؑ قائم يصلی اقرب الناس به شبها عروة بن مسعود الثفقی واذا ابراهيم عليه السلام قائم يصلی اشبه الناس يه صاحبكم يعنی نفسه و فحا نت الصلواة فامتهم فلما فرغت من الصلواة قال قائل يا محمد هذا مالک صاحب النار فلم عليه فالتفت اليه فبدانی بالسلام. (صحيح مسلم جلد اول صفحه ۹۶)

حدیث بیان کی مجھ سے زہیر بن حرب نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے حجین بن مثنیٰ نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبدالعزیز نے اور وہ ابوسلمہ کے بیٹے ہیں۔ عبداللہ بن فضل سے اس نے ابوسلمہ بن عبدالرحمان سے اس نے ابو ہریرہ سے کہا انہوں نے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے تئیں حجر میں دیکھا اور قریش مجھ سے

بیت المقدس تک میرے جانے کا حال پوچھتے تھے۔ انہوں نے بیت المقدس کی ایسی باتیں مجھ سے پوچھیں جو مجھ کو یاد نہیں تھیں۔ میں اس قدر گھبرایا کہ کبھی ایسا نہیں گھبرایا تھا۔ آں حضرت فرماتے ہیں کہ خدا نے بیت المقدس کو مجھ سے قریب کر دیا میں اس کی طرف دیکھتا تھا اور قریش مجھ سے جو پوچھتے تھے میں ان کو بتاتا تھا اور میں نے انبیاء کی جماعت میں اپنے آپ کو دیکھا میں نے دیکھا کہ موسیٰؑ کھڑے نماز پڑھتے ہیں اور ان کا بدن دبلا اور بال گھونگریالے تھے گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور میں نے دیکھا کہ عیسیٰ بن مریمؑ کھڑے نماز پڑھتے ہیں اور وہ سب آدمیوں مین عروۃ بن مسعود ثقفی سے زیادہ مشابہ ہیں اور میں نے ابراہیمؑ کو دیکھا کہ کھڑے نماز پڑھتے ہیں اور وہ سب آدمیوں سے تمہارے آقا سے زیادہ مشابہ ہیں۔ اس سے حضرت نے اپنی ذات مبارک مراد لی پھر نماز کا وقت آیا اور میں نے امامت کی جب نماز سے فارغ ہوا ایک نے کہا اے محمد یہ مالک ہے دوزخ کا محافظ اس کو سلام کیجئے۔ میں اس کی طرف متوجہ ہوا اور اس نے پہلے سلام کیا۔

(۳) احادیث ترمذی

حدثنا یعقوب بن ابراھیم الدورقی حدثنا ابو تمیله عن الزبیر ابن جناده عن ابن بریده عن ابیه قال قال رسول الله ﷺ لسماء انتهینا الی بیت المقدس قال جبریل با صبعه فخرق به الحجر و شدبه البراق. (ترمذی صفحه ۵۱۴)

حدیث بیان کی ہم سے یعقوب بن ابراہیم دورقی نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابوتمیلہ نے زبیر بن جنادہ سے اس نے ابن بریدہ سے اس نے اپنے باپ سے۔ کہا

اس نے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب ہم بیت المقدس پہنچے جبریل نے اپنی انگلی سے اشارہ کیا اور اس سے پتھر کو شق کیا اور براق کو اس سے باندھ دیا۔

حدثنا اسحاق بن منصور حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن قتادہ عن انس ان النبی ﷺ اتی بالبراق لیلة اسرے بہ ملجما مسرجا فاستصعب علیہ فقال لہ جبریل ابحمد تفعل ھذا فما رکبک احد اکرم علی اللہ منہ قال فارفض عرقا(ترمذی صفحہ ۱۵۳)

حدیث بیان کی ہم سے اسحاق بن منصور نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبدالرزاق نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے قتادہ سے اس نے انس سے کہ رسول خدا کے پاس معراج کی شب براق زین اور لگام سے آراستہ آیا اور اس نے حضرت کو دیکھ کر شوخی کی۔ جبریل نے اس سے کہا تو محمد ﷺ کے ساتھ ایسا کرتا ہے کوئی شخص جو خدا کے نزدیک ان سے زیادہ مقبول ہو تجھ پر سوار نہیں ہوا یہ سن کر براق ندامت سے پسینہ پسینہ ہوگیا۔

حدثنا محمود بن غیلان معمر عن الزھری قال اخبرنی فی سعید بن المسیب عن ابی ھریرة قال قال النبی ﷺ حین اسری بی لقیت موسیٰ قال فنعتہ فاذا رجل ق ال حسبتہ قال مضطرب الرجل الراس کانہ من رجال شنوۃ قال ولقیت عیسیٰ قال فنعتة قال ربعة احمر کانہ خرج من دیماس یعنی الحمام رایت ابراھیم قال وانا اشبہ ولدہ بہ قال و اتیت باناٸین احمد ھما لبن والاخر فیہ خمر فقیل لی خذ ایھما شئت فاخذت اللبن فشربتہ فقیل لی حدیث او صبت للفطرة ام انک لو اخذت الخمر لغویت امتک.(ترمذی صفحہ ۵۳)

حدیث بیان کی ہم سے محمود بن غیلان نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبدالرزاق نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے زہری سے کہا اس نے خبر دی مجھ کو سعید بن مسیّب نے ابو ہریرہ سے کہا انہوں نے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ میں نے معراج کی شب موسیٰ علیہ السلام کو دیکھا پھر ان کی تعریف کی کہ وہ! راوی کہتا ہے میں خیال کرتا ہوں کہ فرمایا بدن سے دبلے تھے اور ان کے سر کے بال چھوٹے ہوئے تھے گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ہیں اور فرمایا کہ میں عیسیٰؑ کو دیکھا کہا راوی نے پھر فرمایا آنحضرت نے ان کا حلیہ بیان کیا اور فرمایا کہ وہ میانہ قد سرخ رنگ تھے گویا ابھی حمام سے نکلے ہیں میں نے ابراہیم کو دیکھا اور فرمایا کہ میں ان کا فرزند ہم شکل ہوں۔ پھر فرمایا کہ میرے سامنے دو پیالے پیش ہوئے ایک میں دودھ تھا اور ایک میں شراب، مجھ سے کہا گیا کہ آپ ان میں سے جس کو چاہیں لے لیں۔ میں نے دودھ لے کر پی لیا مجھ سے کہا گیا کہ آپ فطرت پر ہدایت کیے گئے یا فطرت پر کامیاب ہوئے اگر شراب لیتے تو آپ کی امت بہک جاتی۔

حدثنا ابن عمر حدثنا سفیان عن مالک بن مغول عن طلحة بن مصرف عن مرة عن ابن مسعود قال لما، بلغ رسول الله ﷺ سدرة المنتهیٰ قال انتهی الیها ما یعرج من الارض و ماینزل من فوق فاعطاه الله عندها ثلاثا لم یعطهن نبیا کان قبله فرضت علیه الصلوة خمسا واعطی خوایتم سورة البقر و غفر لامته المقحمات مالم یشرکوا بالله شیئا قال ابن مسعود اذ یغشی السدرة ما یغشی قال السدرة فی السماء السادسة قال سفیان فراش من ذهب و اشار سفیان بیده فارعدها وقال غیر مالک وبن مغول الیها ینتهی علم الخلق لاعلم لهم بم فوق ذلک.(ترمذی صفحه ۲۴۵)

حدیث بیان کی ہم سے ابن ابی عمر نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے مالک بن مغول سے اس نے طلحہ بن مصرف سے اس نے مرہ سے اس نے ابن مسعود سے کہا انہوں نے جب رسول اللہ ﷺ سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچے کہا راوی نے جو چیز زمین سے اوپر جاتی ہے اور جو چیز اوپر آتی ہے سدرۃ پر رک جاتی ہے خدا نے ان کو تین چیزیں عطا کیں جو ان سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیں اول پانچ نمازیں ان پر فرض ہوئیں دوم سورۃ بقر کی آخر آیتیں ان کو عطا ہوئیں سوم جس نے ان کی امت میں سے خدا کے ساتھ شرک نہیں کیا اس کے گناہ کبیرہ معاف کردیے۔ ابن مسعود اس آیت کی تفسیر میں کہ جب چھا جائے۔ سدرۃ پر جو چھا جائے کہتے ہیں کہ سدرہ چھٹے آسمان پر ہے سفیان کہتے ہیں سونے کے پتنگے تھے جو سدرۃ پر چھائے تھے اور سفیان نے ہاتھ سے اشارہ کیا اور اس کو ہلایا اور مالک بن مغول ک سوا اور راوی کہتا ہے کہ سدرہ پر تمام دنیا کا علم منتہی ہوتا ہے۔ اس سے اوپر کا کسی کو علم نہیں۔

حدثنا قتیبہ حدثنا اللیث عن عقیل عن الزھری عن ابی سلمة عن جابر بن عبداللہ ان رسول اللہ ﷺ قال لما کذبتنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس فطفقت اخبر ھم عن آیاتہ وانا انظر الیہ (ترمذی صفحہ ۵۱۴)

حدیث بیان کی ہم سے قتیبہ نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے لیث نے عقیل سے۔ اس نے زہری سے۔ اس نے ابوسلمہ سے اس نے جابر بن عبداللہ سے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ جب قریش نے مجھ کو جھٹلایا میں حجر میں کھڑا ہوا اور خدا نے بیت المقدس کو میری نظر میں جلوہ گر کر دیا میں اس کی نشانیاں ان کو بتاتا تھا اور اس طرف دیکھتا جاتا تھا۔

(۴) احادیث نسائی

اخبرنا یعقوب بن ابراهیم حدثنا یحیی بن سعید حدثنا هشام الدستوائی حدثنا قتادة عن انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان النبی ﷺ قال بینا انا عند البیت بین النائم و الیقظان اذا قبل احد الثلا ثة بین الرجلین فاتیت بطست من زهب ملاء ن حکمة و ایمانا فشق من النحرالی مراق البطن فغسل القلب بماء زم زم ثم ملئی حکمة و ایمانا ثم اتیت بد ابة دون البغل وفوق الحمار ثم انطلقت مع جبریلؑ فاتینا السماء الدنیا فقیل من هذا قال جبریل و من معکقال محمد قیل و قدارسل الیه مرحبا به ونعم المجئی جاء فاتیت علی آدم علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من ابن ونبی ثم اتینا الی السماء الثانیة قیل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد منثل ذلک فاتیت علی یحیی و عیسیٰ فسلمت علیهما فقال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء الثالثة قبل من هذا قال جبریل قیل ومن معک قال محمد فمثل ذلک فاتیت علی یوسف علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء الرابعة فمثل ذلک فاتیت علی ادریس علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک مں اخ ونبی ثم اتینا الی السماء الخامسة فمثل ذلک فاتیت علی هارون علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء السا دسة فمثل ذلک ثم اتیت علی موسیٰ علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ ونبی فلما فا وزتة بکی

قیل ما یبکیک قال یارب ھذا الغلام الذی بعثتہ بعدی یدخل من امتہ
الجنۃ اکثر وافضل ممایدخل من امتی ثم اتینا السماء السابعۃ فمثل ذلک
فاتیت علی ابراھیم علیہ السلام فسلمت علیہ قال مرحبا بک من ابن
ونبسی کم رفع لی البیت المعمور فسالت جبریل فقال ھذا لبیت المعمور
یصلی فیہ کل یوم سبعون الف ملک فاذا خر جوامنہ لم یعو دو ا فیہ آخر
ما علیھم ثم رفعت الی سدرۃ المنتھیٰ فاذا نبقھا مثل قلال ھجرو اذا ورقھا
مثل آذان الفیلۃ واذا فی اصلھا اربعۃ انھار نھر ان باطنان و نھران ظاھران
فسالت جبریل فقال ام االبا طنان فقی الجنۃ واما الظاھران فالفرات والنیل
ثم فرضت علی خمسون صلوۃ فاتیت علی موسیٰ فقال ماصنعت قلت
فرضت علی خمسون صلوۃ قال انی اعلم بالناس منک انی عالجت بنی
اسرائیل اشد المعا لجۃ وان امتک لن یطیقوا ذلک فارجع الی ربک
فاسالہ ان یخفف عنک فرجعت الی ربی فسالتہ ان یخفف عنی فجعلھا
اربعین ثم رجعت الی موسیٰ علیہ السلام فقال ما صنعت قلت جعلھا
اربعین فقال لی مثل مقالتہ الاولیٰ فرجعت الی ربی عزوجل فجعلھا الی
ربی عزوجل فجعلھا ثلثین فاتبت علی موسیٰ علیہ السلام فاخبرتہ فقال
لی مثل مقالتہ الاولی فرجعت الی ربی فجعلھا عشرین ثم عشرۃ ثم خمسۃ
فاتیت علی موسیٰ علیہ السلام فقال لی مثل مقالتہ الاولی فقلت انی
استحیی من ربی عزوجلان ارجع الیہ فنودی ان قدامضیب فریضتی و
خففت عن عبادی واجزی بالحسنۃ عشرا مثالھا. (نسائی صفحہ ۵۲ و
۵۳)

خبر دی ہم کو یعقوب بن ابراہیم نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے یحییٰ بن سعید نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ہشام دستوائی نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے قتادہ نے انس بن مالک سے، انہوں نے مالک بن صعصعہ سے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ میں کعبہ کے قریب کچھ سوتا کچھ جاگتا تھا کہ ایک فرشتہ آیا جو تین میں کا ایک اور دو کے درمیان تھا۔ پھر سونے کا لگن لایا گیا جو حکمت اور ایمان سے بھرا ہوا تھا اور میرا سینہ پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا پھر میرا دل آب زم زم سے دھویا گیا اور حکمت و ایمان سے بھرا گیا پھر ایک جانور لایا گیا جو خچر سے چھوٹا گدھے سے بڑا تھا۔ پھر میں جبریلؑ کے ساتھ چلا اور پہلے آسمان پر پہنچا۔ پوچھا گیا کون ہے، کہا محمد ﷺ ہیں۔ پوچھا کیا بلائے گئے ہے۔ کہا ہاں مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر میں آدم کے پاس پہنچا میں نے ان کو سلام کیا کہا مرحبا اے فرزند اور نبی۔ پھر ہم دوسرے آسمان پر پہنچے پوچھا گیا کون ہے کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں یہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں۔ پھر میں یحیی اور عیسیٰ کے پاس پہنچا اور میں نے ان کو سلام کیا۔ دونوں نے کہا مرحبا اے بھائی اور نبی۔ پھر ہم تیسرے آسمان پر پہنچے۔ پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا محمد ﷺ ہیں اور یہاں بھی ویسے ہی باتیں ہوئیں پھر میں یوسف کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا اے مرحبا بھائی اور نبی پھر ہم چوتھے آسمان پر پہنچے اور وہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں۔ پھر میں ادریس کے پاس پہنچا میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی۔ پھر ہم پانچویں آسمان پر پہنچے وہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں۔ پھر میں ہارون کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی پھر ہم چھٹے آسمان پر پہنچے اور ویسی ہی باتیں ہوئی۔ پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی۔ جب میں وہاں سے آگے بڑھا تو موسیٰ روئے۔ پوچھا گیا کہ کیوں روتے ہو۔ کہا اے خدا یہ

لڑکا جس کو تو نے میرے بعد نبی کیا ہے اس کی امت کے لوگ میری امت والوں سے زیادہ جنت میں جائیں گے۔ پھر ہم ساتویں آسمان پر پہنچے اور ویسی ہی باتیں ہوئیں۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے فرزند اور نبی پھر بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا۔ میں نے جبریل سے پوچھا۔ تو کہا بیت المعمور ہے ہر روز اس میں ستر ہزار فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور جب جاتے ہیں پھر کر دوبارہ نہیں آتے۔ پھر سدرۃ مجھ سے قریب آ گیا اس کے بیر ہجر کے مٹکوں کی برابر اور پتے ہاتھی کے کانوں کی برابر تھے اس کی جڑ سے چار نہریں نکلتی تھیں دو ظاہر اور دو باطن میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا یہ دو پوشیدہ نہریں تو جنت میں جاتی ہیں اور یہ دو ظاہر نیل اور فرات ہیں۔ پھر مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ پھر میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا۔ موسیٰ نے پوچھا کہ آپ نے کیا کیا۔ میں نے کہا مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں۔ کہا آپ سے زیادہ میں لوگوں کی حالت سے واقف ہوں۔ میں نے بنی اسرائیل کو آزمایا اور سخت تکلیف اٹھائی۔ آپ کی امت اس فرض کا تحمل نہ کر سکے گی۔ آپ خدا کے پاس پھر جایئے اور کمی کی درخواست کیجئے۔ میں پھر خدا کے پاس گیا اور کمی کی التجا کی۔ خدا نے چالیس کا حکم دیا۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا۔ پوچھا کیا کر آئے۔ میں نے کہا چالیس نماز کا حکم دیا ہے موسیٰؑ نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں پھر خدا کے پاس گیا۔ تو تیس نماز کا حکم دیا۔ پھر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا اور ان کو خبر دی۔ موسیٰ نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں پھر خدا کے پاس گیا۔ اب کی دفع بیس نمازوں کا حکم دیا پھر دس کا پھر پانچ کا میں پھر موسیٰؑ کے پاس آیا موسیٰؑ نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا۔ میں نے کہا مجھ کو شرم آتی ہے کہ میں پھر اس کے پاس جاؤں۔ آواز آئی کہ میں نے اپنا فرض جاری کر دیا اور اپنے بندوں کو آسانی دی اور میں ایک نیکی کے بدلے دس نیکیوں کا ثواب دوں گا۔

اخبرنا یونس بن عبدالاعلی حدثنا ابن وھب قال اخبرنی یونس عن ابن شھاب قال انس بن مالک وابن حزم قال رسول اللہ ﷺ و فرض اللہ عز وجل علی امتی صلوۃ فرجعت بذلک حتی مریموسیٰ علیہ السلام فقال ما فرض ربک علیٰ امتک قلت فرض علیھم خمسین صلوۃ قال لی موسیٰ فراجع ربک عزوجل فان امتک لا تطیق ذلک فراجعت ربی عزوجل فوضع شطرھا فرجعت الی موسیٰ فاخبرتہ فقال راجع ربک فان امتک لاتطیق ذالک فراجعت ربی عزوجل فقال ھی خمس وھی خمسون لا یبدل القول لدی فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فقلت انی استحییت من ربی عزوجل. (نسائی صفحہ ۵۳)

خبر دی ہم کو یونس بن عبدالاعلیٰ نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وہب نے، کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شہاب سے، کہا انس بن مالک اور ابن حزم نے کہ رسول خدا نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کین۔ میں الٹا پھرا اور موسیٰ کے پاس آیا۔ موسیٰؑ نے کہا خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا۔ میں نے کہا ان پر پچاس نمازیں فرض کی ہیں۔ موسیٰؑ نے مجھ سے کہا دوبارہ خدا سے کہیے آپ کی امت اسکا تحمل نہ کر سکے گی۔ میں نے دوبارہ خدا سے کہا اور خدا نے ان میں سے ایک حصہ کم کر دیا۔ پھر موسیٰؑ کے پاس آیا اور ان کو خبر دی۔ کہا پھر خدا سے کہیے آپ کی امت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ میں نے خدا سے پھر کہا۔ خدا نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں اور وہی پچاس کے برابر ہیں۔ میرا قول نہیں بدلتا۔ میں پھر موسیٰؑ کے پاس آیا۔ کہا پھر خدا سے کہیے۔ میں نے کہا اب تو مجھے خدا سے سے شرم آتی ہے۔

اخبرنا عمر و ابن ھشام قال حدثنا مخلد عن سعید بن عبدالعزیز

حدثنا یزید ابن ابی مالک حدثنا انس بن مالک ان رسول اللہ صلعم قال
اتیت بدابۃ فوق الحمار و دون البغل خطوھا عند منتھی طرفھا فرکبت و
معی جبریل ٴفسرت فقال انزل فصل فنعلت فقال اتدری این صلیت
صلیت بطبیۃ و الیھا المجاجرثم قال انزل فصل صلیت فقال اتدری این
صلیت صلیت یطور سینا حیث کلیم اللہ موسیٰ ثم قال انزل فصل
فصلیت فقال اتدری این صلیت صلیت بیت لحم حدیث ولد عیسیٰ علیہ
السلام ثم دخلت الی بیت المقدس فجمع لی الانبیاء علیھم السلام فقد
منی جبریل حتی اممتھم ثم صعدبی الی السماء الدنیا فاذا فیھا آدم علیہ
السلام ثم صعد بی الی السماء الثا نیۃ فاذا فیھا ابن الخا لۃ عیسیٰ ویحیی
علھما السلام ثم صعد بی الی السماء الثالثۃ فاذا فیھا یوسف علیہ السلام
ثم صعد بی الی السماء الرابعۃ فاذافیھا ھارون علیہ السلام ثم صعد بی
الی السماء الخامسۃ فاذا فیھا ادریس علیہ السلام ثم صعد بی الی السماء
السادستہ فاذا فیھا موسیٰ علیہ السلام ثم صعد بی الی السماء السابعۃ
فاذا فیھا ابراھیم علیہ السلام ثم صعدبی فوق سبع سموات فاتینا سدرۃ
المنتھیٰ فغشیتنی ضابۃ فخررت ساجدا فقیل لی انی یوم خلقت السموات
والارض فرضت علیک وعلی وامتک خمسین صلوۃ فقم بھا انت
وامتک فرجعت الی ابراھیم فلم یسالنی عن شئی ثم اتیت علی موسیٰ
فقال کم فرض علیک وعلی امتک قلت خمسین صلوۃقال فانک لا
تستطیع ان تقوم بھا انت ولا امتک فارجع الی ربک فاسالہ التخفیف
فرجعت الی ربی فخفف عنی عشرا ثم اتیت الی موسیٰ فامرنی بالرجوع

فرجعت فخفف عنی عشرا ثم ردت الیٰ خمس صلوة قال فارجع الی ربک فاسالہ التخفیف فانہ فرض علیٰ بنی اسرائیل صلویتن فما قاموا بھافرجعت الی ربی عزو جل فسالتہ التخفیف فقال انی یوم خلقت السموات والارض فرضت علیک وعلی امتک خمسین صلوة فخمس بخمسین فقم بھا انت و امتک فعرفت انھا من اللہ عزو جل صری فرجعت الیٰ موسیٰ علیہ السلام فقال ارجع فعرفت انھا من اللہ صری یقول حتم فلم ارجع. (نسائی صفحات ۵۳ و ۵۴)

خبر دی ہم کو عمر بن ہشام نے۔ کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے مخلد نے سعید بن عبدالعزیز سے، کہا اس نے حدیث بیان کی یزید بن ابی ملک نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے انس بن مالک نے کہ رسول خدا نے فرمایا میرے لیے ایک جانور لا یا گیا جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا اور اس کا قدم منتہاے نظر تک پڑتا تھا۔ میں اس پر سوار ہوا اور میرے ساتھ جبریل تھے۔ پھر میں چلا۔ جبریل نے کہا اتریے اور نماز پڑھیے۔ میں نے نماز پڑھی۔ کہا آپ کو معلوم ہے کہ آپ نے کہاں نماز پڑھی آپ نے طیبہ (مدینہ) میں نماز پڑھی۔ اور آپ اسی طرف ہجرت کریں گے۔ پھر کہا اتریے اور نماز پڑھیے۔ میں نے نماز پڑھی۔ کہا آپ کو معلوم ہے کہ اپ نے کہاں نماز پڑھی۔ آپ نے طور سینا جہاں خدا نے موسیٰ سے کلام کیا۔ پھر کہا اتریے اور نماز پرھیے میں نے نماز پڑھی۔ کہا آپ جانتے ہیں کہ آپ نے کہاں نماز پڑھی۔ آپ نے بیت اللحم میں نماز پڑھی، جہاں عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے تھے۔ میں بیت المقدس میں داخل ہوا۔ انبیاء علیہ السلام میرے لیے جمع تھے۔ جبریل نے مجھ کو آگے بڑھا دیا میں نے امامت کی پھر مجھ کو آسمان اول پر لے گیا میں نے اس میں آدم علیہ السلام کو پایا۔ پھر دوسرے آسمان پر لے گیا۔ میں نے اس میں خالہ زاد بھائی عیسیٰ

اور یحیی علیہما السلام دیکھے۔ وہاں یوسف علیہ السلام نظر آئے۔ پھر چوتھے آسمان پر لے گیا اس میں ہارون علیہ السلام تھے۔ پھر پانچویں آسمان پر لے گیا اس میں ادریس علیہ السلام تھے۔ پھر چھٹے آسمان پر لے گیا اس میں موسیٰ علیہ السلام دکھائی دیے۔ پھر ساتویں آسمان پر لے گیا میں نے اس میں ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا۔ پھر مجھ کو ساتویں آسمانوں سے ادھر لے گیا۔ پرھم سدرۃ المنتہٰی پر پہنچے۔ مجھ پر ایک کہرسی چھا گئی میں سجدے میں گرا آواز آئی کہ میں نے جس روز آسمان وزمین کو پیدا کیا تجھ پر اور تیری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں۔ اب تو اور تیری امت کو قائم کریں۔ میں وہاں سے ابراہیم علیہ السلام کے پاس لوٹ کر آیا۔ انہوں نے کوئی سوال مجھ سے نہیں کیا۔ پھر میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا۔ پوچھا کتنی نمازیں آپ پر اور آپ کی امت پر فرض ہوئیں۔ میں نے کہا پچاس۔ کہا نہ آپ ا سکو ادا کرسکیں گے نہ آپ کی امت۔ خدا کے پاس پھر جایئے اور کمی کی درخواست کیجیے۔ میں پھر خدا کے پاس گیا تو دس نمازیں معاف کردیں۔ میں پھر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا تو مجھ کو پھر جانے کو کہا۔ میں پھر گیا تو خدا نے دس اور معاف کردیں۔ پھر پانچ نماز کا حکم لے کر آیا تو موسیٰ علیہ السلام نے پھر کہا کہ خدا کے پاس پھر جایئے اور کمی کی درخواست کیجئے۔ خدا نے بنی اسرائیل پر دو نمازیں فرض کی تھی ان کو بھی ادا نہ کرسکے۔ میں پھر خدا کے پاس گیا اور کمی کی درخواست کی۔ خدا نے فرمایا کہ میں نے جس روز زمین وآسمان پیدا کیے اسی روز تجھ پر اور تیری امت پر پچاس نمازیں فرض کردی تھیں اور یہ پانچ نمازیں پچاس کے برابر ہیں۔ تو اور تیری امت ان نمازوں کو ادا کریں اب میں نے جان لیا کہ یہ خدا کی طرف سے قطعی حکم ہے۔ پھر میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا۔ موسیٰؑ نے کہا پھر جایئے۔ میں نے سمجھا کہ یہ خدا کا حکم قطعی ہو چکا اس لیے میں پھر نہیں گیا۔

اخبر نا احمد بن سلیمان حدثنا یحیی بن آدم عن الزبیر بن عدی بن

طلحه بن مصرف عن مرة عن عبدالله قال لما اسری یرسول الله ﷺ انتی به الی سدرة المنتهیٰ وهی فی السماء السادسة والیها بنتهی ماعرج به من تحتها والیها ینتهیٰ ماهبط به من فوقها حتی یقبض منها قال اذیغشی السدرة مایغشی قال فراش من ذهب فاعطی ثلثا الصلوة الخمس وخواتم سورة البقرو یغفر لمن مات من امته لا یشرک بالله شیئا المقحمات(نسانی صفحه ۵۴)

خبر دی ہم کو احمد بن سلیمان نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے یحییٰ بن آدم نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے مالک بن مغول نے اس نے زبیر بن عدی بن طلحہ بن مصرف سے اس نے مرہ سے اس نے عبداللہ سے کہا انہوں نے کہ جب رسول خدا معراج کو گئے سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے اور وہ چھٹے آسمان پر ہے اور جو کچھ اس کے نیچے سے اوپر کو جاتا ہے اور جو کچھ اس کے اوپر سے نیچے کو آتا ہے وہیں آکر رکتا ہے اس آیت کی تفسیر میں کہ جب چھا جائے اس پر جو چھا جائے راوی نے کہا کہ اس سے مراد ہیں سونے کے پتنگے۔ پھر آنحضرت ﷺ کو تین چیزیں دی گئیں۔ پانچ نمازیں اور سورۃ بقر کی آخیر آیتیں اور ان کی امت میں سے جو شخص خدا کے ساتھ شرک نہ کرے اس کے کبیرہ گناہ سے معاف کرے گا۔

خبر دی ہم کو سلیمان بن اخبرنا سلیمان بن داؤد عن ابن وهب قال اخبرنی عمروبن الحارث ان عبدربه بن سعید اخبره ان البنا نی حدثه عن انس بن مالک ان الصلوات فرضت بمکة وان ملکن اتیا رسول الله ﷺ فذهبا به الی زمزم فشقا بطنه و اخر جاحسوه فی طست من ذهب فغسلاه بماء زمزم ثم کبسا جوفه حکمة و علما. (نسائی صفحه ۵۴)

خبر دی ہم کو سلیمان بن داؤد نے ابن وہب سے، کہا اس نے خبر دی مجھ کو عمرو بن

حارث نے کہ عبدربہ بن سعید نے خبر دی اس کو کہ بنانی نے حدیث بیان کی، اس نے انس بن مالک سے کہ نماز مکہ میں فرض ہوئی اور دو فرشتے رسول اللہ کے پاس آئے اور ان کو زمزم کے پاس لے گئے۔ دونوں نے ان کا پیٹ چیرا اندر کی چیز (دل) سونے کے لگن میں نکالی۔ اور آب زمزم سے اس کو دھویا پھر علم و حکمت اس کے اندر پھر دیا۔

حدیث ابن ماجہ

حدثنا حرمله بن یحییٰ المصری حدثنا عبداللہ بن وھب اخبر نی یونس بن یزید عن ابن شھاب عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ فرض اللہ علی امتی خمسین صلوۃ فرجعت بذلک حتیی اتی علی موسیٰ فقال موسیٰ ماذاافترض ربک علی امتک قلت فرض علی خمسین صلوۃ قال فارجع الی ربک فان امتک لا تطیق ذالک فراجعت ربی فوضع عنی شطرھا فرجعت الی موسیٰ فاخبر ته فقال ارجع الی ربک فان امتک لا تطیق ذلک فراجعتربی فقال ھی خمس وھی خمسون لا یبدل القول لدی فرجعت الی موسیٰ فقال راجع الی ربک فقلت قد اسحییت من ربی. (ابن ماجه صفحه ۲۳۴)

حدیث بیان کی ہم سے حرملہ بن یحیی مصری نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبداللہ بن وہب نے، کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس بن یزید نے ابن شہاب سے۔ اس نے انس بن مالک سے، کہا انہوں نے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خدا نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں میں الٹا پھر کر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا تو موسیٰ علیہ السلام نے

پوچھا خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا۔ میں نے کہا پچاس نمازیں۔ کہا خدا کے پاس پھر جایئے آپ کی امت اس کی طاقت نہیں رکھتی۔ میں نے دوبارہ خدا سے کہا اور خدا نے ان میں سے ایک حصہ معاف کر دیا۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا اور ان کو خبر دی۔ کہا پھر خدا کے پاس جایئے آپ کی امت میں اس کے ادا کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ میں نے پھر خدا سے کہا خدا نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں اور یہی پچاس ہیں۔ میرا قوم نہیں بدلتا۔ پھر میں موسیٰؑ کے پاس آیا۔ موسیٰؑ نے کہا پھر خدا کے پاس جایئے۔ میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم آتی ہے۔

اختلافات جو ان حدیثوں میں ہیں

ان حدیثوں کے طرز بیان میں اور واقعات جو ان میں بیان ہوئے ہیں اور ان کے الفاظ و عبارات میں ایسا اختلاف ہے جو اس بات کے یقین کرنے کے لیے کافی دلیل ہے کہ وہ الفاظ وہ نہیں ہیں جو رسول خدا ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے فرمائے ہوں گے یہ بات مسلم ہے کہ حدیثیں بلفظہ یعنی انہی الفاظ سے جو رسول خدا ﷺ نے فرمائے تھے بیان نہیں ہوتی تھیں بلکہ روایت بالمعنی کا عام رواج تھا یعنی راوی حدیث کے مطلب کو اپنے الفاظ میں بیان کرتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ایک مطلب کی حدیثوں کو متعدد راویوں نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے اور اس لیے سمجھا جاتا ہے کہ ان حدیثوں کے جو الفاظ ہیں وہ اخیر راوی کے الفاظ ہیں جس کی روایت حدیثوں کی کتابوں میں لکھی گئی ہے۔

علاوہ اس کے ان حدیثوں کے مضامین بھی نہایت مختلف ہیں اور راویوں نے اپنی یاد اور اپنی سمجھ کے موافق ان کو بیان کیا ہے ان سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ درحقیقت رسول خدا ﷺ نے بیان کیا تھا و زبانی نقل در نقل ہوتے ہوتے اخیر راوی تک کس قدر پہنچی

اور کیا کمی یا زیادتی ان میں ہوگئی اور مطلب بھی ان میں وہی باقی رہا جو رسول خدا ﷺ کا تھایا اس میں بھی کچھ تغیر وتبدیلی ہوگئی ہے۔

اب ہم الفاظ کے اختلافات سے قطع نظر کرتے ہیں اس خیال سے کہ راویوں کے سبب وہ مختلف ہوگئے ہیں اور صرف اختلافات مضامین کو دکھلاتے ہیں جو مذکورہ بالا حدیثوں میں پائے جاتے ہیں۔

۱۔اس بات میں اختلاف ہے کہ جب معراج شروع ہوئی تو آپ کہاں تھے۔

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیثوں میں ہے کہ آپ مکہ میں اپنے گھر میں تھے کہ آپ کے گھر کی چھت پھٹ گئی۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث میں ہے کہ آپ خانہ کعبہ کے پاس تھے۔

بخاری میں انہی کی دوسری حدیث میں ہے کہ آپ حطیم میں تھے یا حجر میں تھے۔

بخاری اور مسلم میں انس بن مالک کی حدیث میں ہے کہ مسجد کعبہ میں سے آپ کو معراج ہوئی۔

جس قدر حدیثیں ان کے سوا ہیں ان میں سے کسی میں اس بات کا ذکر نہیں کہ جب معراج شروع ہوئی تو آپ کہاں تھے۔

۳۔جبریل تنہا آئے تھے یا اور بھی ان کے ساتھ تھے

بخاری میں مالک ابن عصعصہ اور بخاری و مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ تنہا جبریل آنحضرت کے پاس آئے تھے۔

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ دو فرشتے آنحضرت کے پاس آئے تھے۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے جس کے یہ لفظ ہیں

"فذكر رجلا بين الرجلين."

اور مسلم اور نسائی میں ہے

"احد الثلثله بين الرجلين"

یعنی تین کا ایک جو دو کے درمیان میں ہے۔

فتح الباری اس سے مراد لیتا ہے کہ آنحضرت حمزہ و جعفر کے بیچ میں سوتے تھے جس سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں دو آدمیوں یعنی حمزہ و جعفر کے بیچ میں سوتا تھا۔

مگر کواکب الدراری اور خیر الجاری میں جو بخاری کی شرحیں ہیں لکھا ہے

"ای ذكر النبی ﷺ ثلاث رجا ل وهم الملائكة تصور و ابصورة الانس"

یعنی آنحضرت نے تین آدمیوں کا ذکر کیا جو فرشتے تھے کہ آدمیوں کی شکل بن کر آئے تھے پس اس روایت سے تین فرشتوں کا آنا معلوم ہوتا ہے۔

بخاری اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کے پاس تین فرشتے آئے۔

۳۔ اس وقت آپ سوئے تھے اور آخیر تک سوتے رہے

یا جاگتے تھے

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث میں ہے۔

بین النائم و الیقظان

یعنی آنخضرت نے فرمایا کہ میں کچھ سوتا اور کچھ جاگتا تھا۔

بخاری کی انہی کی دوسری حدیث میں ہے

"مضطجعا"

یعنی آنخضرت نے فرمایا کہ میں کروٹ پر لیٹا سوتا تھا۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ

"وھا نائم"

یعنی آنخضرت سوتے تھے اور اسکے بعد

"یما یری قلبه و تنام عینه ولا ینام قلبه"

یعنی فرشتے آپ کے پاس آئے ایسی حالت میں کہ آپ کا دل دیکھتا تھا اور آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہیں سوتا تھا۔ اس حدیث کے اخیر میں ہے۔

"فاستقیظ وھو فی المسجد الحرام"

یعنی تمام قصہ معراج بیان کرکے انس بن مالک نے کہا کہ پھر آنخضرت جاگے اور وہ مسجد حرام میں تھے۔

اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث میں ہے

وھو نائم فی المسجد الحرام

یعنی آنخضرت سوتے تھے مسجد حرام میں۔

ان حدیثوں کے سوا کسی حدیث میں اس بات کا بیان ہی نہیں ہے کہ اس وقت آنحضرت جاگتے تھے یا سوتے تھے۔

۴۔ شق صدر اور اس کے اختلافات

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جبریل نے میرا سینہ چیرا اور زمزم کے پانی سے دھویا۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ حلقوم سے پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا اور پیٹ کو زمزم کے پانی سے دھویا گیا۔

اور بخاری اور مسلم اور نسائی میں انہیں کی حدیث ہے کہ گلے کے گڑھے سے پیڑو تک چیرا گیا۔ پھر میرا دل نکالا اور زمزم کے پانی سے دھویا۔

بخاری میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ تین فرشتے جو آئے تھے ان میں سے جبریل نے سینہ کو ایک سرے سے دوسرے تک چیر ڈالا اور جبریل نے اپنے ہاتھ سے زمزم کے پانی سے دھویا۔ نسائی میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ دو فرشتے آئے اور آنحضرت کو چاہ زمزم کے پاس لے گئے اور دونوں نے آنحضرت کے پیٹ کو چیرا اور دونوں نے مل کر زمزم کے پانی سے دھویا۔

ان حدیثوں کے سوا جو اور حدیثیں ہیں ان میں شق صدر کا کچھ ذکر نہیں۔

۵۔ براق کا ذکر کن حدیثوں میں ہے کن میں نہیں

بخاری اور مسلم میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا

گیا سفید رنگ کا گدھے سے بڑا اور خچر سے چھوٹا جس کو براق کہتے ہیں۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ میرے پاس براق لایا گیا اور وہ ایک چوپایہ ہے سفید رنگ کا گدھے سے بڑا اور خچر سے چھوٹا۔

ترمذی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ رسول خدا کے پاس معراج کی شب براق زین اور لگام سے آراستہ لایا گیا۔

نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے اس میں براق کا نام نہیں ہے صرف یہ ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا گیا جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا۔

نسائی میں انس بن مالک کی حدیث ہے اس میں بھی براق کا نام نہیں ہے صرف یہ ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا گیا۔

ان حدیثوں کے سوا اور کسی حدیث میں براق کے لائے جانے کا ذکر نہیں ہے۔

۶۔ آپ براق پر سوار ہو کر گئے یا کس طرح

بخاری اور مسلم میں ابوذر اور انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جبریل میرا ہاتھ پکڑ کر آسمانوں پر لے گئے اور انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ مجھ کو آسمانوں پر لے گئے (واضح ہو کہ ان حدیثوں میں براق کا کچھ ذکر نہیں ہے)۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ براق پر سوار ہو کر جبریل کے ساتھ گئے۔

مسلم اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں براق پر سوار ہوا اور بیت المقدس تک پہنچا۔

ترمذی میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ سوار ہوتے وقت براق اس طرح شوخی کرتا ہے۔ کوئی تجھ پر سوار نہیں ہوا جو مقبول ہو خدا کے نزدیک ان سے زیادہ۔ راوی نے کہا کہ براق بدامت سے پسینہ پسینہ ہو گیا۔

اور سب سے زیادہ عجیب روایت وہ ہے کہ جو بزار نے اور سعید ابن منصور نے ابو عمران جونی سے اور اس نے انس سے مرفوعا بیان کی ہے۔ کہ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ میں بیٹھا تھا کہ جبریل آئے اور میرے دونوں کندھوں کے بیچ میں ہاتھ مارا پھر ہم دونوں ایک درخت کے پاس گئے جس میں پرندوں کے گھونسلے رکھے تھے۔ ایک میں جبریل اور ایک میں میں بیٹھ گیا۔ پھر وہ گھونسلے بلند ہوئے۔ یہاں تک کہ زمین وآسمان کو گھیر لیا۔

۷۔ بیت المقدس میں براق کے باندھنے کا اختلاف

مسلم میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں نے براق کو اس کنڈے سے باندھ دیا جس سے سب پیغمبر باندھتے تھے۔

ترمذی میں بریدہ کی حدیث ہے کہ جبریل نے انگلی کے اشارہ سے ایک پتھر کو شق کیا اور اس سے براق کو باندھ دیا۔

۸۔ بیت المقدس پہنچنے سے پہلے کہاں کہاں تشریف لے گئے اور کیا کیا کیا

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں سوار ہو کر

جبریل کیساتھ چلا اور طیبہ میں اترا اور نماز پڑھی جہاں کہ ہجرت پھر طور سینا پر اترا اور نماز پڑھی جہاں اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا تھا۔ پھر بیت لحم میں اترا اور نماز پڑھی جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے۔ پھر میں بیت المقدس میں پہنچا جہاں تمام انبیاء جمع تھے اور میں نے امام بن کر سب کو نماز پڑھائی۔

اس واقعہ کا سوائے اس حدیث کے کسی اور حدیث میں ذکر نہیں ہے۔

۹۔ اختلافات مقامات انبیاء آسمانوں پر جن سے ملاقات ہوئی

(۱) ادریس

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ادریس دوسرے آسمان پر ملے۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ ادریس پانچویں آسمان پر ملے۔

(۲) ہارون

بخاری اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ہارون چوتھے آسمان پر ملے۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ ہارون پانچویں آسمان پر ملے۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ہارون پانچویں آسمان پر ملے۔

(۳) موسیٰ

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ موسیٰ چھٹے آسمان پر ملے۔

مسلم اور نسائی ابن مالک کی حدیث ہے کہ موسیٰ چھٹے آسمان پر ملے۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ موسیٰ ساتویں آسمان پر ملے۔

(۴) ابراہیم

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ ابراہیم چھٹے آسمان پر ملے۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ابراہیم چھٹے آسمان پر ملے۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ ابراہیم ساتویں آسمان پر ملے۔

مسلم اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ابراہیم ساتویں آسمان پر ملے۔

حلیہ موسیٰ

بخاری میں ابو ہریرہ کی اور مسلم میں جابر کی اور ابو ہریرہ کی ترمذی میں حدیث ہے جن میں حضرت موسیٰ کا دبلا یا چھریرہ ہونا بیان ہوا ہے۔

بخاری میں عبداللہ ابن عمر کی حدیث ہے جس میں موسیٰ کا موٹا ہونا بیان ہوا ہے۔

بخاری اور مسلم میں عبداللہ ابن عباس کی حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ کے گھونگریالے بال تھے۔

بخاری میں ابو ہریرہ کی اور عبداللہ ابن عمر کی اور مسلم اور ترمذی میں ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس میں حضرت موسیٰ سیدھے لمبے بال بیان ہوئے ہیں۔

حلیہ عیسیٰ

بخاری اور مسلم میں عبداللہ ابن عباس کی حدیث ہے جس میں حضرت عیسیٰ کے لمبے بال ہونے معلوم ہوتے ہیں

بخاری میں عبداللہ ابن عمر کی اور بخاری اور مسلم میں عبداللہ ابن عباس کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کے گھرنگریالے بال تھے۔

(۵) ذریات آدم وبکائی آدم

بخاری اور مسلم میں ابو ذر کی حدیث ہے کہ پہلے آسمان پر آدم سے آنحضرت ﷺ اور آدم کے دائیں اور بائیں ان کی ذریات تھی۔ دائیں طرف والوں کو دیکھ کر ہنستے تھے کہ وہ جنتی ہیں اور بائیں طرف والوں کو دیکھ کر روتے تھے کہ وہ دوزخی ہیں۔

باقی حدیثوں میں کسی حدیث میں اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے۔

بکاءموسیٰ

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ جب آنحضرت حضرت موسیٰ سے مل کر آگے بڑھے تو حضرت موسیٰ روئے کہ اے خدا یہ لڑکا جو میرے بعد مبعوث ہوا اس کی امت کے لوگ میری امت کے لوگوں سے زیادہ جنت میں جائیں گے۔

باقی حدیثوں میں سے کسی حدیث میں اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے۔

۱۰۔تخفیف نمازوں میں

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت موسیٰ اور خدا کے پاس تخفیف نماز کے لیے جتنی دفعہ آئے گئے ہر مرتبہ ایک حصہ نمازوں کا معاف ہوا۔تعداد کچھ نہیں بیان کی۔

بخاری اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ اور انس ابن مالک کی حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دفعہ کے جانے میں دس دس نمازیں معاف ہوئیں اور آخر کو پانچ رہ گئیں۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دفعہ میں پانچ پانچ نمازیں معاف ہوئیں۔

بخاری اور نسائی میں ابن مالک کی حدیث ہے کہ پانچ نمازیں مقرر ہونے کے بعد بھی موسیٰؑ کے کہنے سے آنحضرت خدا کے پاس معافی کے لیے گئے مگر قبول نہ ہوئی اور اور حدیثوں میں ہے کہ پانچ نمازوں کے مقرر ہونے کے بعد آنحضرت نے موسیٰؑ سے کہا کہ

اب تو مجھ کو خدا کے پاس جانے میں شرم آتی ہے۔

متعدد حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے سے پہلے نماز فرض ہوئی تھی اور بعض میں مذکور ہے کہ سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے کے بعد نماز فرض ہوئی۔

۱۱۔ اختلافات نسبت سدرۃ المنتہٰی و بیت المعمور

مسلم اور ترمذی اور نسائی میں عبداللہ ابن مسعود سے حدیث ہے کہ سدرۃ المنتہٰی چھٹے آسمان پر ہے۔

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ سدرۃ المنتہٰی سب آسمانوں کے بعد ہے اور سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے سے پہلے نماز فرض ہوئی۔

بخاری اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ساتوں آسمانوں کے بعد سدرۃ المنتہٰی پر پہنچے اور اس کے بعد نماز فرض ہوئی۔

۱۲۔ الوان سدرۃ المنتہی اور آنحضرت صلعم کا سجدہ کرنا

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے جس میں بیان ہے کہ میں سدرۃ المنتہٰی کے پاس پہنچا اور اس پر ایسے رنگ چھائے ہوئے تھے جن کی حقیقت کو میں نہیں جانتا۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ پھر وہ یعنی آنحضرت ساتویں آسمان سے اوپر گئے جس کا علم سوائے خدا کے کسی کو نہیں یہاں تک کہ سدرۃ المنتہٰی کے پاس پہنچے اور خدا تعالیٰ ان سے نزدیک ہوا پھر اور بھی نزدیک ہوا یہاں تک کہ دو کمانوں کا یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا پھر خدا نے ان کو وحی بھیجی اور پچاس نمازیں مقرر کیں۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا سدرۃ المنتہیٰ کی نسبت کہ جب اس پر حکم الٰہی سے چھا گیا جو چھانا تھا تو اسکی حالت بدل گئی انسان کی طاقت نہیں ہے کہ اس کے حسن کی تعریف کر سکے۔

مسلم اور ترمذی اور نسائی میں عبداللہ ابن مسعود کی حدیث ہے اس میں قرآن مجید کی اس آیت کی

(اذ یغشی السدرۃ ما یغشی)

تفسیر میں یہ لکھا ہے کہ اس سے مطلب ہے سونے کے پروانوں سے یعنی سونے کے پروانے (یعنی پتنگے) درخت پر چھائے ہوئے تھے۔

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ پھر ہم ساتوں آسمانوں بعد سدرۃ المنتہیٰ کے پاس پہنچے پھر مجھ پر کہر سی چھا گئی پھر میں سجدہ کے لیے جھکا یعنی سجدہ کیا۔

۱۳۔ سدرۃ المنتہیٰ کی نہریں

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے اس میں لکھا ہے کہ سدرۃ المنتہیٰ کی جڑ میں سے چار نہریں نکلتی ہیں دو پوشیدہ اور دو ظاہر۔ دونوں پوشیدہ نہریں جنت میں بہتی ہیں اور دو ظاہر نیل اور فرات ہیں۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آسمانی دنیا یعنی آسمان اول پر دو نہریں بہتی ہوئی دیکھیں۔ آنحضرت نے جبریل سے دریافت کیا کہ یہ کیا نہریں ہیں جبریل نے کہا یہ نیل وفرات کی اصل ہیں۔

اور کسی حدیث میں سوائے ان حدیثوں کے نہروں کا ذکر نہیں ہے۔

۱۴۔ شراب اور دودھ

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جب میں بیت المقدس کی مسجد سے نماز پڑھ کر نکلا تو جبریل نے دو پیالے پیش کیے ایک شراب اور ایک دودھ کا۔

مسلم میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ بیت المعمور میں شراب اور دودھ کے دو پیالے پیش کیے گئے۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ بیت المعمور میں تین پیالے پیش کیے گئے ایک دودھ کا، ایک شراب کا اور ایک شہد کا۔

۱۵۔ جنت میں داخل ہونا

بخاری اور مسلم میں ابو ذر کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ سدرۃ المنتہیٰ کے بعد جنت میں داخل ہوئے۔

اور کسی حدیث میں جنت میں جانے کا ذکر نہیں ہے۔

۱۶۔ کوثر

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے آسمان اول پر ایک اور

نہر دیکھی جس پر موتی اور زبرجد کے محل تھے جبریل نے بتایا کہ یہ نہر کوثر ہے۔
اور کسی حدیث میں کوثر کا ذکر نہیں ہے۔

۱۷۔ سماعت صریف الاقلام

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں ایسے مقام پر پہنچا جہاں سے قلموں کے چلنے کی آواز آتی تھی۔
اور کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں۔

۱۸۔ آسمانوں پر جانا بذریعہ معراج کے

اختلاف اقوال علماء نسبت اسرائے اور معراج کے جہاں ہم نے بیان کیے ہیں اس میں ابوسعید خدری کی حدیث کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں۔

وفی حدیث ابی سعید الخدری عند ابن اسحاق فلام فرغت مماکان فی بیت المقدس اتی بالمعراج .

یعنی جو کچھ کہ بیت المقدس میں ہونا تھا جب وہ ہو چکا تو لائی گئی معراج۔ معراج کا ترجمہ ہم نے سیڑھی کیا ہے جس کے ذریعہ سے بلندی پر چڑھتے ہیں۔

فاما المروج ففی غیر هذه الروایت من الاخبار انه لم یکن علی البران بل رقی المعراج وهو السلم کما وقع مصرحا یه فی حدیث ابی سعید عند ابن اسحق والبیهقی فی الدلائل و لفظه فاذا انا بد ابة کالبغل مضطرب الا ذنین یقال له البراق و کانت الانبیاء ترکبه قبلی فرکبته فذکر

الحديث قال ثم دخلت اناوجبريل بيت المقدس فصليت ثم اتيت بالمعراج وفی روایت ابن اسحق سعت رسول اللهﷺ يقول لما فرغت مما كان فی بيت المقدس اتی بالمعراج فلم اوقط شيئا كان احسن منه وهو الذی يمداليه الميت عينية اذا حضرفا صعدنی صاحبی فيه حتیٰ انتهی بی الی باب من ابواب السماء الحديث وفی رواية كعب فوضعت له مرقاةمن فضه ومرقاة من ذهب حتی عرج هو و جبريل وفی رواية لا بی سعيد فی شرف المصطفیٰ انه اتی بالمعراج من جنة الفردوس وانه منضد باللو لو وعن يمينه ملائكة وعن يساره ملائكة

(فتح الباری جد هفتم صفحه ۱۶۰)

معراج کے معنی سیڑھی کے لینے میں یہ سند ہے کہ فتح الباری جلد ہفتم صفحہ ۱۶۰ میں علامہ ابن حجر نے لکھا ہے یعنی اس روایت کے سوا او رروایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت کا آسمانوں پر جانا براق پر نہ تھا بلکہ معراج پر گئے تھے جس سے مراد سیڑھی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاق کے نزدیک ابوسعید کی حدیث میں اور بیہقی کی کتاب الدلائل میں صاف طور پر اس کی تصریح ہے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں کہ یکا یک ایک چوپایہ خچر کی مانند پتلے کانوں والا لایا گیا جس کو براق کہتے ہیں مجھ سے پہلے پیغمبر اس پر سوار ہوتے تھے۔ میں اس پر سوار ہوا۔ پھر حدیث میں بیان کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جب میں اور جبریل دونوں بیت المقدس میں داخل ہوئے۔ میں نے نماز پڑھی۔ پھر میرے پاس معراج یعنی ایک سیڑھی لائی گئی اور ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا کہ فرماتے تھے کہ بیت المقدس میں جو کچھ ہونا تھا میں اس سے فارغ ہوا تو معراج یعنی سیڑھی لائی گئی جس سے زیادہ خوبصورت چیز میں نے کبھی نہیں دیکھی اور وہ ایسی خوش نما تھی کہ

مرنے والا عین جان کنی کے وقت اس کے دیکھنے کے لیے آنکھیں کھول دے۔ پھر میرے ساتھی یعنی جبریل نے مجھ کو سیڑھی پر چڑھایا یہاں تک آسمان کے ایک دروازہ کے پاس لے پہنچا اور کعب کی روایت میں ہے کہ ایک سیڑھی چاندی کی اور ایک سونے کی رکھی گئی یہاں تک کہ آنحضرت اور جبریل اس پر چڑھے اور شرف المصطفیٰ میں ابوسعید کی روایت میں ہے کہ بہشت سے ایک سیڑھی لائی گئی جس میں موتی جڑے ہوئے تھے اس کے دائیں طرف بھی فرشتے اور بائیں طرف بھی فرشتے تھے۔

اگر ان روایتوں پر کچھ اعتبار ہو سکے تو آنحضرتﷺ کی معراج مثل حضرت یعقوب کی معراج کے ہو جاتی ہے جس کا ذکر توریت میں ہے۔

توریت میں لکھا ہے کہ "پس یعقوب از بیر شیخ بیروں آمد و بحاران روانہ شد۔ و بجائے رسید کہ درانجا بیتوتت نمود زیرا کہ آفتاب فرو رفت واز سنگ ہائے آن مکان گرفتہ بجہت بالیں گذاشتہ و ہماں جا خوابید۔ پس بخواب دید کہ اینک نردبانے بزمیں برپا گشتہ سرش بآسمان مے خورد و اینک فرشتگان خدا ازاں ببالا وزیر می رفتند۔ و اینک خداوند براں ایستادہ گفت من خداوند خدائے پدرت ابراہیم وہم خدائے اسحاقم ایں زمینے کہ براں می خوابی بتو و بذریت تو می دہم۔ و ذریت تو مانند خاک زمین گردیدہ بمغرب و مشرق و شمال و جنوب منتشر خواہند شد و ہم از تو داز ذریات تمامی قبائل زمین متبرک خواہند شد۔ و اینک من با تو ام و ہر جائے کہ میروی ترا نگاہداشتہ بایں زمین باز پس خواہم آورد و تا بوقتیکہ آنچہ بتو گفتہ ام بجائے آورم ترا وانخواہم گذاشت۔ و یعقوب از خواب خود بیدار شدہ گفت پدرستی کہ خداوند دریں مکان ست و من ندانستم۔ پس ترسیدہ گفت کہ ایں مکان چہ ترسناک است ایں نیست مگر خانہ خدا و ایں است دروازہ آسمان۔ (کتاب پیدائش باب ۲۸ ورس ۱۰ الغایت ۱۷)۔

اختلافات احادیث کا نتیجہ

ان واقعات کا جن کا حدیثوں میں بیان ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ تر عجیب باتوں کا خواب میں دیکھنا ناممکن نہیں ہے مگر ہم نے ان کے اختلافات اس لیے دکھائے ہیں تا کہ معلوم ہو کہ بہ سبب ان اختلافات کے یقین نہیں ہوسکتا کہ درحقیقت کیا حالات آنحضرت نے دیکھے تھے اور کیا واقعات خواب میں گذرے تھے اور آنحضرت ﷺ نے کیا فرمایا تھا اور راوی کیا سمجھا اور کس قدر تغیر الفاظ ہیں، طرز بیان میں، واقعات میں اور معانی الفاظ میں ہوگیا اور کس راوی نے اپنی سمجھ کے مطابق کون کون سی باتیں ان میں زیادہ کر دیں اور کون سی کم۔ کیوں کہ ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت جگہ راویوں کے قول ان حدیثوں میں شامل ہیں۔ پس جس قدر قرآن مجید میں مذکور ہے کہ

''لنریه من آیاتنا انه هوا سمیع البصیر.''

اس قدر تو تسلیم ہے کہ خدا نے اس خواب میں کچھ اپنی نشانیاں آنحضرت کو دکھلائیں مگر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کیا نشانیاں دکھلائیں اور اگر ہم آیات سے احکام مراد لیں جیسا کہ قرآن مجید کے بہت سے مقاموں میں آیات سے احکام مراد ہیں اور

''لنریه''

سے ارادت قلبی یعنی کسی بات پر دلی اور کامل یقین ہو جانا سمجھیں تو آیت کے یہ معنی ہوتے ہیں۔ تا کہ ہم اس کو یقین کرا دیں اپنے بعض حکموں پر اور یہ الفاظ جو حدیثوں میں آئے۔

''فاوحی الی ما اوحی''

اور

"فرضت علی امتی خمسون صلوة."

اسی پر دلالت کرتے ہیں کہ آیات سے حکام مراد ہیں۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس باب میں کہ معراج جاگتے میں او بجسدہ ہوئی تھی یا سونے میں بروحہ بطور خواب کے۔ علمائے متقدمین کے تین مذہب ہیں مگر شاہ ولی اللہ صاحب نے ایک چوتھا مذہب اختیار کا تھا کہ جاگتے میں اور بجسدہ ہوئی مگر بجسدہ برزخی بین المثال والشہادۃ۔ چوتھے مذہب کو ہم چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ تو انہی کی رائے یا مکاشفہ ہے جس کا پتہ نہ کسی روایت میں ہے نہ اقوال علماء میں سے کسی قول میں۔ بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کو بھی معراج بالجسد ہونے پر یقین نہیں ہے۔ صاف صاف نہیں کہتے اور بجسد برزخی معراج کا بیان کرتے ہیں۔ جس کا صریح مطلب یہ ہے کہ جسد اصلی موجودہ کیساتھ معراج نہیں ہوئی اور اس لیے ان کا مذہب بھی انہی لوگوں کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ بجسدہ معراج نہیں ہوئی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے مذہب کو چھوڑ کر تین مذہب باقی رہ جاتے ہیں۔ یعنی معراج کا ابتدا سے انتہا تک بجسدہ اور حالت بیداری میں ہونا۔ یا مکی سے بیت المقدس تک بجسدہ اور حالت بیداری میں ہونا اور اس کے بعد بیت المقدس سے آسمانوں اور سدرۃ المنتہیٰ تک ہونا بروحہ یا معراج کا جس میں اسریٰ بھی داخل ہے ابتدا سے انہتا تک بروحہ اور سونے کی حالت میں یعنی خواب میں ہونا۔ ہم پہلی دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے لیکن ہر ایک صورت کو معہ اس کے دلائل کے بیان کرتے ہیں۔

صورت اول یعنی معراج بجسدہ ابتدا سے انتہا تک بحالت بیداری

اس میں کچھ شک نہیں کہ بہت بڑا گروہ علماء کا اس بات کا قائل ہے کہ مراج ابتداء سے انتہا تک حالت بیداری میں اور بجسدہ ہوئی تھی۔ مگر اس کے ثبوت کے لیے ان کے پاس ایسی ضعیف دلیلیں ہیں جن سے امر مذکور ثابت نہیں ہوسکتا۔

پہلی دلیل ان کی یہ ہے خدا نے فرمایا ہے

"اسری بعبده"

اور عبد جسم اور روح دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے متعین ہوا کہ معراج میں آنحضرت کا جسم اور روح دونوں گئے تھے۔

ان العبد اسم لمجموع الجسد والروح فوجب ان یکون الاسراء حاصلا لمجموع الجسد والروح

(تفسیر کبیر جلد ۴ صفحه ۲۰۱)

تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ کہ عبد نام ہے جسم اور روح دونوں کا۔ پس ضرور ہوا کہ اسرا میں جسم اور روح دونوں گئے ہوں پھر اس پر بحث ہے کہ انسان جسم یا روح کا یا مجموع کا نام ہے۔

لو کان منا ما لقال بروح عبده ولم یقل بعبده. (شفاے قاضی عیاض صفحه ۸۶)

اور شفاے قاضی عیاض میں ہے کہ معراج کا واقعہ اگر خواب ہوتا تو خدا فرماتا بروح

عبدہ اور بعبدہ نہ کہتا مگر وہ اس طرح پر کلام عرب کی کوئی مثال نہیں بتاتے۔

دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ سرے پر خدا نے فرمایا ہے

"سبحان الذی"

اور سبحان کا لفظ تعجب کے موقعہ پر بولا جاتا ہے اگر اسرا اور معراج خواب میں ہوتی تو کچھ تعجب کی بات نہ تھی۔اس سے ظاہر ہے کہ معراج حالت بیداری میں اور بجسدہ ہوئی اور یہ عجیب واقعہ تھا اس لیے خدا نے شروع میں فرمایا

"سبحان الذی".

ماذاغ البصر وما طغی ولو کان مناما ماکانت فیه ایة ولا معجزة

(شفائے قاضی عیاض ، صفحہ ۸۶)

تیسری دلیل ان کی یہ ہے۔کہ انہوں نے سورۃ والنجم کے بھی معراج سے متعلق سمجھا ہے۔سورۃ نجم میں آیا ہے۔نہیں ادھر ادھر پھری اس کی نگاہ اور نہ مقصد سے آگے بڑھی اور اگر معراج ہوتی سوتے میں تو اس میں نہ کوئی نشانی ہوتی نہ معجزہ اور جب امر واقع کو بصر کی طرف منسوب کیا ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ معراج رویت عینی تھی نہ رویت قلبی۔

چوتھی دلیل ان کی یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے سورۃ والنجم کی ایک آیت کی تفسیر میں اس بات سے انکار کیا ہے کہ آنحضرت نے خدا کو آنکھوں سے دیکھا ہے اور اگر معراج خواب میں ہوی ہوتی تو حضرت عائشہ اس سے انکار نہ کرتیں۔شفائے قاضی عیاض میں لکھا ہے۔

الذی یدل علیه صحیح قولها انه بجسده لانکارها ان تکون رویاه لربه رویاعین ولو کانت عندها منا ما لم تنکره.

(شفائے قاضی عیاض صفحہ ۸۹)

ہماری مراد اس حدیث سے ہے جس سے حضرت عائشہ کا یہ صحیح قول معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت کا معراج جسمانی تھا۔ کیوں کہ انہوں نے اس بات کا انکا کیا ہے کہ آنحضرت نے خدا کو آنکھوں سے دیکھا۔ اگر واقعہ معراج ان کے نزدیک خواب ہوتا تو ہرگز اس بات کا انکار نہ کرتیں۔

عن مسروق قال كنت متكيا عند عايشة.

فقالت يا ابا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد اعظم على الله الفريه قلت ماهن قا لت من زعم ان محمد ﷺ راى ربه فقد اعظم على الله الفريه قال و كنت متكيا فجلست فقلت ياام المومنين انظر ينى ولا تعجلينى الم يقل الله تعالىٰ 'ولقد راه بالافق المبين ولقد راه نزلة اخرى'' فقالت اول هذه الامة سال عن ذلك رسول الله ﷺ فقال انما هو جبريل عليه السلام لم ره على صورته اللتى خلق عليها غيرها بين المرتين وايته منهبطا من المساء ساد اعظم خلقه مابين السماء الارض فقالت اولم تسمع ان الله عزوجل يقول ''لا تدركه الابصار وهو اللطييف الخبير'' اولم تسمع ان الله عزوجل يقول ''وما كان لبشر ان يكمه الاوحيا اومن وراء حجاب اور يرسل رسولا'' الى قوله ''على حكيم''

(صحيح ۴، صفحه ۹۸)

مسروق کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پا تکیہ لگائے بیٹھا تھا۔ انہوں نے کہا اے ابو عائشہ تین باتیں ہیں جو شخص ان میں سے ایک بھی زبان پر لاتا ہے خدا پر بہت بڑا بہتان باندھتا ہے۔ میں نے کہا وہ باتیں کیا ہیں۔ کہا جو شخص گمان کرے کہ محمد ﷺ نے اپنے رب کو دیکھا۔ وہ خدا پر بہت بڑا بہتان باندھتا ہے۔ مسروق کہتے ہیں کہ میں تکیہ لگائے بیٹھا تھا۔

یکا یک سیدھا ہو بیٹھا اور میں نے کہا اے ام المومنین مجھ کو دم لینے دو اور جلدی نہ کرو کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے کہ بے شک محمد ﷺ نے اس کو یعنی خدا کو افق مبین پر دیکھا اور اس نے دوبارہ اس کو یعنی خدا کو دیکھا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اس امت میں سب سے پہلی ہوں جس نے رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کا مطلب پوچھا۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اس سے مراد جبریلؑ ہیں میں نے اس صورت میں جس پر وہ پیدا ہوئے ہیں ان کو دو دفعہ کے سوا نہیں دیکھا۔ میں نے ان کو آسمان سے اترتے دیکھا کہ انہوں نے اپنے حبثہ کی بڑائی سے زمین اور آسمان کی درمیانی فضا کو بھر دیا تھا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ تم نے نہیں سنا خدا فرماتا ہے کہ نہیں پاتیں اسکو نظریں اور وہ پاتا ہے سب نظروں کو اور وہی ہے باریک دیکھنے والا خبردار اور کیا تو نے نہیں سنا خدا فرماتا ہے نہیں ممکن ہے کسی انسان کے لیے کہ خدا اس سے باتیں کرے مگر بطور وحی کے یا پردے کی اوٹ سے یا کوئی رسول بھیجتا ہے آخر آیت تک۔

پانچویں دلیل ان کی یہ ہے کہ قریش نے آنحضرت کے بیت المقدس جانے اور ان کے دیکھنے سے انکار کیا۔ اگر وہاں تک جانا بطور خواب دیکھنے سے انکار کیا۔ اگر وہاں تک جانا بطور خواب دیکھنے کا ہوتا تو قریش کو اس سے انکار اور تنازع کرنیکا کوئی مقام نہ تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ معراج حالت بیداری میں اور بجسدہ تھی۔ جس کے سبب سے قریش نے جھگڑا کیا فتح الباری شرح بخاری اور نیز بخاری میں جو کچھ اس کی نسبت لکھا ہے اس کو ہم اس مقام پر لکھتے ہیں۔

وذهب بعضهم الى ان الاسراء كان فى اليقظة والمعراج كان فى المنام اور ان الاختلاف فى كونه يقظه اومنا ما خاص بالمعراج لا ابالاسراء ولذلك لما اخبر به قريشا كزبوه فى الاسراء واستبعد وا

وقوعه ولم یتعرضوا للمعراج و ایضاً فان الله سبحانه و تعالیٰ قال '' سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ.'' فلو وقع المعراج فی الیقظة کان ذلک ابلغ فی لذکر فلمالم یقع ذکره شانه اعجب وامره اغرب من الاسراء بکیثو دل انه کان مناما واما الاسراء لوکان مناما لم کذبوه ولا استنکروه لجواز وقوع مثل ذلک و ابعد منه لا حاد لناس.

(فتح الباری، جلد ۷، صفحه ۱۵۱)

فتح الباری میں لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اسرا حالت بیداری میں اور معراج سونے کی حالت میں ہوئی تھی یا اس بات میں اختلاف کہ جاگتے میں ہوئی یا سوتے ہیں خاص معراج سے متعلق ہے نہ اسرا سے۔ اسی سبب سے جب رسول خدا نے قریش کو اس واقعہ کی خبر دی تو انہوں نے بیت المقدس جانے کی تکذیب کی اور اس وقوع کو ناممکن خیال کیا اور معراج سے کچھ تعرض نہیں کیا نیز خدا تعالیٰ فرماتا ہے'' پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک'' اگر معراج جاگتے میں ہوئی ہوتی تو اس کا ذکر کرنا او ربھی زیادہ بلیغ ہوتا۔ مگر جب خدا نے اس کا ذکر یہاں نہیں کیا حالاں کہ اس کی کیفیت اسرا سے بہت عجیب اور اس کا قصہ اس سے زیادہ نادر تھا۔ تو معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی تھی۔ لیکن اسرا اگر خواب میں ہوتی تو قریش اس کی تکذیب نہ کرتے اور نہ انکار کرتے کیوں کہ ایسی اور اس سے زیادہ دور از قیاس لوگوں کو خواب میں دکھائی دے سکتی ہیں۔

قال جابر بن عبدالله انه سمع رسول الله ﷺ یقول فی الحجر فجلی الله لی بیت المقدس وظفقت اخبرهم عن آیاته و انا انظر الیه.

(صحیح بخاری ، صفحہ ۵۴۸)

اور بخاری کی ایک حدیث میں ہے جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جب قریش نے میری تکذیب کی میں مقام حجر میں کھڑا ہوا۔ خدا نے بیت المقدس کو میری نظروں میں جلوہ گر کر دیا میں اسکی نشانیاں قریش کو بتاتا تھا اور اس کو دیکھتا جاتا تھا۔ صحیح مسلم میں بھی مثل صحیح بخاری کے حدیث ہے۔ جس کے الفاظ اور مضمون میں بخاری کی حدیث سے اختلاف ہے۔

قال رسول اللہ ﷺ لقد رایتنی فی الحجر و قریش تسالتی عن مسرای فسالتنی عن اشیاء من بیت المقدس لم اثبتها فکر بت کربة ما کریت مثله قط قال فرفعه الله لی انظر الیه ما یسالون عن شئی الا انبا تهم به.

(صحیح مسلم ، جلد ۱ ، صفحہ ۹۶)

صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں نے اپنے آپ کو مقام حجر میں دیکھا اس حال میں کہ قریش مجھ س بیت المقدس، تک جانے کا حال پوچھتے تھے۔ انہوں نے بیت المقدس کی ایسی باتیں مجھ سے دریافت کیں جو مجھ کو یاد نہ تھیں میں ایسا گھبرایا کہ اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں گھبرایا تھا۔ رسول خدا فرماتے ہیں کہ خدا نے بیت المقدس مجھ سے نزدیک کر دیا اس طرف دیکھتا تھا اور وہ جو کچھ مجھ سے پوچھتے تھے میں انکو بتاتا تھا۔

چھٹی دلیل ان کی یہ ہے کہ امتہانی کی حدیث سے جو طبرانی نے نقل کی ہے اور شداد ابن اوس کی حدیث سے جو بیہقی نے ذکر کی ہے۔ صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت کا معراج کو جانا جسم کے ساتھ بیداری کی حالت میں تھا چناں چہ ان دونوں حدیثوں کو قاضی

عیاض نے کتاب شفا میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہیں:

وعن امھانی ما اسری برسول ﷺ الا وھو فی بیتی تلک اللیلة صلی العشاء الاخرة ونام بیننا فلما کان قیل الفجر اھبنا رسول الله ﷺ فلما صلی الصبح وصلینا قال یاام ھانی لقد صلیت معکم العشاء الاخرة کما رایت بھذا الوادی ثم جئت بیت المقدس فصیلت فیه ثم صالیت الغداة معکم الان کما ترون وھذا بین فی اہ بجسمه.

حضرت امہانی سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو معراج ہوئی۔ اس رات میرے گھر میں تھے۔ عشا کی نماز پڑھ کر ہمارے درمیان سو رہے۔ صبح سے کچھ پہلے رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو جگایا جب آنحضرت اور ہم صبح کی نماز پڑھ چکے تو آپ نے فرمایا اے امہانی میں نے عشاء کی نماز تمہارے ساتھ اس وادی یعنی مکی میں پڑھی جیسا کہ تو نے دیکھا۔ پھر میں بیت المقدس گیا اور اس میں نماز پڑھی پھر اس وقت صبح کی نماز تمہارے ساتھ پڑھی جیسا کہ تم دیکھتے ہو اور یہ حدیث معراج کے جسمانی ہونے پر صریح دلیل ہے۔

شداد بن اوس نے ابوبکر سے وعن ابی بکر من روایت شداد بن عنه انه قال للنبی ﷺ لیلته اسری به طلبتک یارسول الله البارحتة فی مکانک فلم اجدک فاجا به ان جبریل حمله الی المسجد الاقصیٰ.

(شفاء قاضی عیاض، صفحہ۸۷)

شداد بن اوس نے ابوبکر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے معراج کی رات کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے کہا میں نے کل رات آپ کو مکان میں ڈھونڈا آپ کو نہیں پایا۔ آنحضرت نے جواب دیا کہ جبریل مجھ کو بیت المقدس لے گئے تھے۔ یہ چھ دلیلیں ہیں جو حامیاں معراج بالجسد نے بیان کی ہیں۔

ان تمام دلیلوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ اسرا و معراج بجسدہ اور حالت بیداری میں ہوئی تھی ان کے پاس قرآ من مجید سے یا حدیث سے کوئی سند موجود نہیں ہے قرآ ن مجید سے کہیں بیان نہیں ہوا ہے کہ اسرا یا معراج بجسدہ و حالت بیداری میں ہوئی تھی۔ صحاح کی کسی حدیث میں اس کی تصریح نہیں ہے بلکہ اگر کچھ ہے تو اس کے برخلاف ہے اور جو دلیلیں بیان کی ہیں وہ نہایت ہی ضعیف اور غیر مثبت مدعا ہیں جیسا کہ ہم بیان کرتے ہیں۔

پہلی دلیل کہ لفظ عبد میں جسم و روح دونوں شامل ہیں اور اس لیے اسرا و معراج بجسدہ ہوئی تھی ایسی بے معنی ہے کہ اس پر نہایت تعجب ہوتا ہے اگر خدا یوں فرماتا کہ

”اسریت ببدی فی المنام من الکعبة الیٰ المدینة یا اریت عبدی فی المنام کذا و کذا“

تو کیا اس وقت بھی یہ لوگ کہتے کہ عبد میں جسم و روح دونوں شامل ہیں اور اس لیے خواب میں مع جسم جانا ثابت ہوتا ہے۔

جو شخص خواب دیکھتا ہے وہ ہمیشہ متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہے اور اگر کوئی شخص اس بات پر قادر ہو کہ دوسرے کو بھی خواب دکھا سکے تو وہ ہمیشہ اس کو مخاطب کرے گا خواہ نام لے کر یا اس کی کسی صفت کو بجائے نام قرار دے کر اور اس پر اسطرح سے استدلال نہیں ہوسکتا جیسا کہ ان صاحبوں نے عبد کے لفظ سے استدلال چاہا ہے۔

قرآن مجید میں حضرت یوسفؑ نے اپنے خواب کی نسبت کہا

”یا ابت انی رایت احد عشر کو کبا“

اور قیدیوں نے اپنا خواب اس طرح بیان کیا۔ ایک نے کہا

”انی ارانی اعصر خمرا“

دوسرے نے کہا،

"انی ارانی احمل فوق زاسی خبزا"

حالاں کہ یہ سب خواب تھے پھر لفظ

"انی "

پر یہ بحث میں جو فعل کیا فی الواقع وہ جسمانی فعل ہی تھا کیسی لغو بے ہودہ بات ہے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خواب بیان کیے ہیں اور دوسرے نے بھی اپنے خواب آنحضرت کیسامنے بیان کیے ہیں جن میں متکلم کے صیغے

"رایت"

استعمال ہوئے ہیں اور ان اشیاء اور اشخاص کا ذکر آیا ہے جن کو خواب میں دیکھا۔ پس کیا اس پر خواب میں ان اشیاء اور اشخاص کے فی الواقع بجسد ہا موجود ہونے پر استدلال ہوسکتا ہے۔

اور یہ قول کہ اگر معراج کا واقعہ خواب ہوتا تو خدا فرماتا

" اسری بروح عبده"

ایسا ہی بے ہودی ہے جیسا کہ عبد کے لفظ سے جسمانی معراج پر استدلال کرنا۔ اس قول کے لیے ضرور تھا کہ کوئی سند کلام عرب کی پیش کی جاتی کہ خواب کے واقعہ پر

"فعل بروحه كذا و كذا"

بولنا عرب کا محاورۃ ہے پس صاف ظاہر ہے کہ جو دلیل پیش کی ہے وہ محض لغو بے ہودہ ہے اور اس سے مطلب ثابت نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل کی نسبت ہم خوشی سے اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ سبحان کا لفظ تعجب کے موقع پر بولا جاتا ہے۔ مگر اس کو اسرا سے خواہ وہ خواب میں ہوئی ہو یا حالت بیداری میں

اور بجسدہ ہوئی ہو یا بروحہ کچھ تعلق نہیں ہے۔ بلکہ اس کو اس سے تعلق ہے جو مقصد اعظم اس اسرا سے تھا اور وہ مقصد اعظم خود خدا نے فرمایا ہے

"لنریه من آیا تنا انه هو السمیع البصیر"

اور اسی کے لیے خدا نے ابتدا میں فرمایا

"سبحان الذی"

تیسری اور چوتھی دلیل پر مبنی ہے سورۃ والنجم کی چند آیتوں اور سورۃ تکویر کی ایک آیت پر کہ انہوں نے ان آیتوں کو معراج سے متعلق سمجھا ہے حالاں کہ قرآن مجید سے کسی طرح نصا یا اشارتا نہیں پایا جاتا کہ وہ آیتیں معراج سے متعلق ہیں۔ علاوہ اس کے کس قدر بعید معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ بنی اسرائیل میں جس میں معراج کا ذکر ہے وہاں تو معراج کے حالات نہ بیان کئے جاویں اور ایک زمانہ کے بعد یا قبل جب سورۃ والنجم نازل ہوئی ہو اس میں معراج کا حال بیان ہو۔ سورۃ والنجم سے ظاہر ہے کہ جو وحی آنحضرت ﷺ پر نازل ہوتی تھی اور جس کو کفار تسلیم نہیں کرتے تھے اور آنحضرت کو نعوذ باللہ جھٹلاتے تھے اس کی تردید اور وحی کے من اللہ ہونے کی تصدیق میں وہ آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کو معراج سے کچھ تعلق نہیں۔

علما و محدثین کو سورہ والنجم کی آیتوں کے معراج سے متعلق ہونے میں اس وجہ سے شبہ پڑا ہے کہ بعض راویوں نے معراج کا حال بیان کرنے میں سورۃ والنجم کی آیتوں کو بیان کر دیا مثلا بخاری میں انس بن مالک سے جو روایت ہے اس کے راوی نے اپنی روایت میں یہ الفاظ کہے ہیں

"ودنا الجبار رب العزة فتدلی حتی کان قاب قوسین اوادنی فاوحی الله الیه"

اور یہ الفاظ قریب قریب انہی الفاظ کے ہیں جو سورۃ والنجم میں آئے ہیں۔

اسی طرح مسلم میں عبداللہ ابن مسعود سے جو روایت ہے اس کے راوی نے اپنی روایت میں یہ الفاظ کہے ہیں

" اذ یغشی السدرۃ مایغشی"

اور یہ الفاظ بعینہ وہی ہیں جو سورہ والنجم میں آئے ہیں۔ مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سورہ والنجم کی آیتیں معراج سے متعلق ہیں کیوں کہ حدیثوں کے راوی اپنے لفظوں میں حدیثوں کا مطلب کرتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ اسی بیان کو مختلف راویوں نے مختلف لفظوں میں بیان کیا ہے کسی نے

"فلما غشیھا (ای السدرۃ) من امر اللہ ماغشی"

کسی نے بیان کیا ہے

"فغشیھا (ای السدرۃ) الوان لا ادریٰ ما ھی"

غرض کہ کسی راوی کا حدیث کے مطلب کو قرآن مجید کے الفاظ سے تعبیر کرنا اس کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ وہ الفاظ اس واقعہ سے متعلق ہیں۔

علاوہ اس کے سورۃ والنجم میں یہ آیت ہے

"ولقد راہ نزلۃ اخری عند سدرۃ المنتھیٰ"

یعنی آنخضرت نے اسکو اور ایک دفعہ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس دیکھا۔ یہ حالت ایک دفعہ معراج میں آنخضرت پر طاری ہوئی تھی سورۃ والنجم سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت جو وحی آئی تھی اس وقت بھی وہی حالت طاری ہوئی تھی اور لفظ اخریٰ صاف دلالت کرتا ہے کہ جو واقعہ سورہ والنجم میں مذکور ہے وہ واقعہ معراج سے علیحدہ ہے۔

سورہ والنجم سے جس امر میں وحی آنا معلوم ہوتا ہے وہ متعلق اصنام عرب تھا اور اس

لیےان آیتوں کے بعد خدا نے فرمایا

"افریئتم الات والعزی ومنات الثالثة الاخری"

اور آخر کو فرمایا

"ان یتبعون الاالظن وما تھوی الانفس ولقد جاء ھم من ربھم الھدی."

سورہ والنجم کی آیتیں جن کو مفسرین نے معراج سے متعلق سمجھا ہے اور ہم نے ان آیتوں کو معراج کے متعلق قرار نہیں دیا وہ بلاشبہ تفسیر کے لائق ہیں تاکہ ہمارے نزدیک جوان کی صحیح تفسیر ہے معلوم ہو جاوے اور پھر اس میں کچھ شبہ نہ رہے اور اگر ان آیتوں کی تفسیر عربی زبان میں ہو تو ان کی ضمیروں کا مرجع زیادہ وضاحت سے معلوم ہوگا اس لیے ہم ان کی تفسیر عربی زبان میں مع اردو ترجمہ کے اس مقام پر لکھتے ہیں۔

تفسیر آیت سورۃ والنجم

والنجم اذاھویٰ ما صاحبکم یعنی محمد صلعم وما غوی. وما ینطق عن الھویٰ ان ھوالا وحی یوحیٰ علمہ یعنی محمد صلعم فی التفسیر الکبیر والاولی ان یقال الضمیر عائد الی محمد ﷺ تقدیرہ علم محمدا. شدید القوی ذومرہ وھو اللہ العلی الکبیر کمال قال لنفسہ ان اللہ قوی شدید العقاب . وھو شدید المحال . وقال اکثر المفسرین وھو جبریل ولا نسلمہ فاستویٰ ای محمد صلعم وھو ای محمد صلعم بالا فق الاعلیٰ. قال صاحب التفسیر الکبیر وظاھر ان المراد محمد ﷺ معناہ استوی بمکان وھو بالمکان العالی ربہ، و منزلۃ فی رفعۃ القدر لاحقیقۃ فی الحصول فی المکان فان قبل کیف یجوز ھذا واللہ تعالیٰ ”یقول ولقد راہ بالا فق المبین “اشا رۃ الی انہ رای جبریل بالافق المبین نقول ونی ذلک الموضع ایضا نقول کما فلنا ھھنا انہ ﷺ رای جبریل و ھو بالافق المبین یقول القائل رایت الھلال فیقال ابن رایتہ فیقول فوق السطح للمرئی والمبین ھو الفاروق من ابان ای فرق ای ھو بالافق افاروق بین درجۃ الانسان ومنزلۃالملک فانہ ﷺ انتھیٰ و بلغ الغایۃ وصار نبیا نبیا یا تیہ الوحی فی نومہ وعلیٰ ھیئتہ و ھو واصل الی الافق الاعلیٰ والافق الفاروق بین المنزلتین. وایضا فی التفسیر المذکور فان قیل الاحادیث

تدل علی خلاف ماذکرته حیث ورد فی الاخبار ان جبریل ﷺ اری النبی ﷺ نفسه علی صورتة فسد المشرق فنقول نحن ما قلنا انه لم یکن ولیس فی الحدیث ان اللہ تعالیٰ اراد بهذه الایه تلک الخکایة حتی یلزم مخالفة الحدیث وانما نقول ان جبریلا ری النبی ﷺ نفسه مرتین و بسط جنا حیه وقد ستر الجانب الشرقی وسده لکن الایة لم ترد لبیان ذلک.

ثم قال تعالیٰ ثم دنا فتدلی. قال فی التفسیر الکبیر الدنو والتدلیی بعنی واحد کانه قال دنی فقرب انتهیٰ. والمعنی عندنا فقرب محمد ﷺ الی ربه الیه تقربا فی المنزلة والدرجة لا تقربا حسیا قال فی التفسیر الکبیر ان محمد ﷺ دنا من الخلق والامة ولان لهم وصارکو احمد منهم فتدلی ای فتدلی الیهم بالقول اللین والدعاء الرقیق فقال " ان بشر مثلکم یوحی الی "وعلی هذا ففی الکلام کما کان کانه تعالیٰ قال الوحٰ یوحیٰ جبریل علی محمد فاستوی محمد وکمل فدنا من الخلق بعدعلوه و تدلی الیهم و بلغ الرسالة.

وفی التفسیر لمذکور ان المراد منه هو ربه تعالیٰ وهو مذهب القائلین بالجهة والمکان اللهم الا ان یرید القرب بالمنزلة وعلیٰ هذا یکون فیه ما فی قوله ﷺ حکایة عن عبه تعالیٰ من تقرب الی شبرا تقربت الیه زراعا ومن تقرب الی زراعا تقربت الیه باعا ومن مشی الی اتیته هرولة اشارة الی المعنی المجازی وهذا مااخترناه وهنهنا لما بین ان النبی ﷺ استوی وعلی فے المنزلة العلیة لافی المکان الحسی قال و قرب اللہ منه تحقیقا لما فی قوله من تقرب الی ذراعا تقربت الیه باعا.

فکان قاب قوسین او ادنی ای بین محمد علیه السلام و بین ربه مقدار قوسین او اقل ورد هذا علی استعمال العرب قال فی التفسیر الکبیر یکون قوس عبارة عن بعد من قاس یقوس فاوحیٰ ای اوحی الله الی عبده ما اوحی ماکذب الفواد سارای قال فی التفسیر الکبیر المشهور انه فواد محمد ﷺ معناء انه ماکذب فواده والام لتعریف ماعلم حاله لسبق ذکر محمد علیه الصلوة والسلام فی قوله "الی عبده" وفی قوله "وهو بالافق الاعلیٰ" وقوله تعالیٰ"ما ضل صاحبکم" والرای هو فواد محمد علیه السلام والمر ئی الایات العجیبة الا لهیة.

افتمار و ته علے مایری ای علی ما قدر ای محمد علیه السلام ولقد راه ای محمد ﷺ ربه برویة الفواد نزلة و فی التفسیر الکبیر النزول بالقرب المعنبوی لاالحسی فان الله تعالیٰ قد یقرب بالرحمة والفضل من عبده والا یراه العبد ولهذا قال موسیٰ علیه السلام "رب ارنی" ای ازل بعض حجب العظمة ولجلال وادن من العبد بالرحمة والا فضال لا راک اخریٰ فی تفسیر ابن عباس مرة اخری غیر الذی اخبر کم بها عند سدرة المنتهیٰ عند هاجنة الماوی وهذا دلیل علی ان الواقعة التی ذکرها فی هذه السورة ماعدا واقعة المعراج فانضما مها بواقعة المعراج لیس بصحیح وله دلیل ثان فی الایة الاتیة . اذ یغشی السدرة مایشغی وهذا اخبار عما وقع فی المعراج . فی البخاری عن ابن شهاب عن انس ابن مالک عن ابی ذر. ثم انطلق بی حتی انتهی بی الے السدرة المنتهی و غشیها الوان لا ادری ما هی. وفی النسائی عن سعید ابن عبدالعزیز عن

یـزیـد ابن ابی مالک عن انس ابن مالک. ثم صعد بی فوق سبع سموات فـاتیـنـا سـدرۃ الـمـنتھـیٰ فغشینی ضبابته فخررت ساجدا.و شریک ابن عبـدالـلـه فـی حـدیثة عن انس ابن مالک انی بعدۃ الفاظ من سورۃ النجم وقـال حتـی جـاء سـدرۃ المنتھیٰ و دنی الجبار رب العزۃ فتدلی حتی کان قاب قوسین او ادنی فاوحی الله الے فیما یوحی الله مازا غ البصر وما طغیٰ فـی التـفسیـر الـکبیر واما علی قولنا غشیھا نور فقوله "ما زا غ "ای ما مال عـن الانـوار "وما طغیٰ " ای ماطلب شیئا وارء ھا.. ...وفیه وجه آخر وھا ان یـکـون ذلـک بیـان لوصول محمد ﷺ الی سدرۃ الیقین الذی لایقین فـوقه ولقد رای من آیات ربه الکبری وھذا کقوله تعالیٰ فی سورۃ الاسراء " لنره من آیا تنا."

ستارہ کی قسم جب کہ وہ ڈھلتا ہے۔نہیں بھٹکا تمہارا صاحب تمہارا محمد ﷺ اور نہ بہکا اور وہ نہیں بولتا اپنی خواہش سے۔نہیں ہے وہ بولنا مگر وحی جو بھیجی جاتی ہے سکھایا ہے اس کو یعنی محمد ﷺ کو۔علمہ میں جو ضمیر ہے اس کو آنخضرت ﷺ کی طرف پھیرا جائے۔تفسیر کبیر میں بھی لکھا ہے کہ بہتر ہے کہ یہ کہا جاوے کہ ضمیر پھرتی ہے محمد ﷺ کی طرف اور اس کی مراد یہ ہے کہ سکھایا محمد ﷺ کو بڑی قوتوں والے صاحب قوت نے اور اس سے مراد خدا ہے یعنی خدا نے محمد ﷺ کو سکھایا۔جو لفظ شدید کا اس آیت میں ہے اس کو خدا تعالیٰ نے بہت جگہ اپنی ذات کے لیے بولا ہے جیسے کہ ان اللہ قوی شدید العقاب، وھو شدید المحال۔اکثر مفسروں نے شدید القوی ذو مرہ یعنی بہت بڑی قوت والے صاحب قوت سے جبریل مراد لی ہے۔ مگر ہم اسکو نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد خدا ہے۔پھر وہ یعنی محمد ﷺ کامل ہوا اور وہ یعنی ﷺ ایک بلند مکان یعنی اعلیٰ درجہ پر تھا۔ہم نے

''استوی''

اور

''ھو''

کی ضمیر دونوں سے آنحضرتﷺ مراد لی ہے۔تفسیر کبیر میں لکھا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے مراد محمدﷺ ہیں اور معنی یہ ہیں کہ وہ باعتبار رتبہ اور منزلت اور بلند قدر کے ایک عالی مکان میں یعنی درجہ میں تھے اور نہ یہ کہ وہ درحقیقت کسی مکان میں پہنچ گئے تھے۔ اگر یہ کہا جاوے کہ کس طرح یہ بات درست ہوگی ایسی حالت میں کہ خدا نے ایک اور جگہ فرمایا ہے

''ولقد راہ بالافق المبین''

جس میں اشارہ اس بات کا ہے کہ آنحضرت و نے جبریل کو دیکھا اور وہ یعنی آنحضرت افق مبین یعنی مکان روشن میں باعتبار رتبہ ومنزلت کے تھے جیسے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے چاند دیکھا اور وہ پوچھے کہ کہاں دیکھا اور وہ جواب دے کہ چھت پر۔ا س سے مراد یہ ہوگی کہ دیکھنے والا چھت پر تھا نہ یہ کہ چاند چھت پر تھا اور مبین کے معنی جد کرنے والے لے۔اور یہ بنا ہے لفظ ابان سے جس کے معنی جدا کرنے کرنے کے ہیں۔ پس مطلب یہ ہے کہ آنحضرتﷺ انسان اور فرشتہ کے درجہ اور منزلت کے جدا کرنے والے افق پر تھے کیوں کہ آنحضرتﷺ اخیر درجہ پر پہنچ گئے تھے اور نبی ہو گئے تھے جس طرح اور بعضے نبی نبی ہوئے ہیں۔آنحضرت کو وحی ہوتی تھی سوتے میں اور اصلی حالت میں اور آنحضرت پہنچ گئے تھے افق اعلیٰ کو جو جدا کرنے والا ہے دونوں درجوں کو (یعنی ملکیت اور بشریت کو)۔

اور تفسیر کبیر میں لکھا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا۔حدیثیں اس کے

برخلاف دلالت کرتی ہیں جہاں کہ حدیثوں میں آیا ہے کہ جبریل نے اپنے آپ کو اپنی اصلی صورت میں آنحضرت کو دکھایا اور مشرق کو گھیر لیا۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایسا نہیں کیا کہ یہ نہیں ہوا اور حدیث میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارادہ کیا ہے اس بات کے کہنے کا یعنی جو حدیثوں میں ہے تا کہ حدیثوں کی مخالفت لازم آوے۔ بے شک ہم کہتے ہیں کہ جبریل نے اپنے تئیں نبی ﷺ کو دو دفعہ دکھایا اور اپنے بازو پھیلا دیے اور مشرق کی طرف کو گھیر لیا۔ لیکن یہ آیت اس بیان میں نازل نہیں ہوئی۔ واضح ہو کہ اس مقام پر ہم کو اس بات سے بحث کرنی کہ جبریل نے آنحضرت کو کسی طرح پر دکھلایا اور آنحضرت نے ان کو کس طرح پر دیکھا ضرور نہیں ہے۔ کیوں کہ اس بحث کو چھیڑیں تو خلط مبحث ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا پھر وہ قریب ہوا پھر قریب ہو گیا۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ دنو اور تدلی کے لفظ جو اس آیت میں آئے ہیں۔ ان کے ایک ہی معنی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ قریب ہوا پھر قریب ہو گیا ہمارے نزدیک ان دونوں لفظوں دنی۔ فتدلی میں جن کے معنی ہیں قریب ہوا پھر قریب ہو گیا۔ جو ضمیریں ہیں وہ خدا اور پیغمبر خدا کی طرف پھرتی ہیں اور معنی یہ ہیں کہ قریب ہوئے محمد ﷺ اپنے رب سے یا ان کا رب ان سے یعنی محمد ﷺ سے۔ اس قرب سے قریب ہونا منزلت اور درجہ میں مراد ہے نہ ظاہر میں دو چیزوں کے پاس پاس ہو جانے سے۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ محمد ﷺ دنیا کے لوگوں سے اور اپنی امت سے قریب ہوئے اور ان کے لیے نرم ہو گئے اور انہی میں سے ایک کی مانند ہو گئے۔ پھر قریب ہو گئے ان سے نرم باتوں اور نرم کلام سے۔ پھر کہا میں انسان ہوں تم جیسا۔ وحی آتی ہے مجھ پر اور اس بنا پر کلام میں دو خوبیاں ہیں گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا مگر وحی کہ لاتے ہیں جبریل محمد ﷺ پر پھر محمد ﷺ کامل اور پورے ہوئے۔ پھر اپنے اونچے ہونے کے بعد دنیا کے لوگوں

سے قریب ہوئے اور ان سے نزدیک ہوئے اور خدا کا پیغام پہنچا دیا۔

اسی تفسیر میں ہے کہ تدلی کی ضمیر خدا کی طرف پھرتی ہے اور یہ ان کا مذہب ہے جو خدا کے لیے جہت اور مکان کے قائل ہیں۔ مگر حاشا وکلا قرب سے سوائے قرب منزلت کے اور کچھ مراد نہیں ہے اور بلحاظ اس مطلب کے ہی مطلب اس قول کا جس میں آنحضرت نے خدا کی طرف سے کہا ہے کہ جو مجھ سے ایک بالشت نزدیک ہوتا ہے میں اس سے ہاتھ بھر نزدیک ہوتا ہوں اور جو مجھ سے ہاتھ پھر قریب ہوتا ہے میں اس سے دو ہاتھ قریب ہوتا ہوں اور جو میری طرف چلتا ہے۔ میں اس کی طرف دوڑتا کر جاتا ہوں۔ یہاں قرب سے معنی مجازی مراد ہین نہ حقیقی اور یہی ہم نے اختیار کیا ہے اور یہاں جب بیان کیا کہ نبی ﷺ کامل ہوئے اور عقلی مرتبہ میں اونچے ہوئے نہ کہ حسی مرتبہ میں۔ تو پھر فرمایا کہ خدا ان سے قریب ہوا تحقیقا جیسا کہ اس نے فرمایا کہ جو میری طرف ہاتھ بھر بڑھتا ہے میں اس کی طرف دو ہاتھ بڑھتا ہوں۔ پھر رہ گیا فاصلہ دو کمانوں کا یا اس سے بھی کم یعنی حضرت محمد ﷺ اور خدا کے درمیان دو کمانوں کا فاصلہ یا اس سے بھی کم رہے گا یہ الفاظ عرب کے محاورہ کے موافق آئے ہیں۔

تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ قوس سے دوری مراد ہو سکتی ہے کیوں کہ قاس یقوس کے معنی ہیں دو ہوا اور دور ہوگا۔ پھر وحی بھیجی یعنی اللہ نے اپنے بندہ کی طرف جو بھیجی۔ نہیں جھٹلایا دل نے اس چیز کو کہ دیکھا تھا۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ کہ مشہور یہ ہے کہ یہاں دل سے حضرت محمد ﷺ کا دل مراد ہے۔ معنی یہ کہ ان کے دل نے نہیں جھٹلایا اور لام تعریف کا اس لیے آیا کہ حضرت محمد ﷺ کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خدا کے اس قول میں کہ اپنے بندہ کی طرف اور اس قول میں کہ وہ اونچی افق پر تھا اور اس قول میں کہ تمہارا صاحب نہیں بھٹکا۔ اور دیکھنے والا محمد ﷺ کا دل ہے اور جو دیکھا وہ خدا کی عجیب نشانیاں ہیں۔

کیا تم جھگڑتے ہو اس سے اس چیز پر کہ اس نے دیکھی یعنی اس پر جو محمد ﷺ نے دیکھا اور بے شک دیکھا اس کو یعنی محمد ﷺ نے اپنے رب کو دل کی بینائی سے دیکھا اترتا تفسیر کبیر میں ہے کہ یہاں قرب سے نزول معنوی مراد ہے نہ حسی کیوں کہ خدا کبھی رحمت اور مہربانی کے ساتھ اپنے مہربانی کے ساتھ اپنے بندہ سے قریب ہوتا ہے۔ اور بندہ اس کو نہیں دیکھتا۔ اس لیے موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے خدا مجھ کو دکھا یعنی عظمت و جلال کا ایک پردہ ہٹادے او ررحمت اور مہربانی کے ساتھ اپنے بندہ سے قریب ہو۔ تاکہ تجھ کو دیکھوں۔ دوسری بار تفسیر ابن عباس میں ہے کہ دوسری بار نہ وہ کہ جس کی تم کو خبر دی سدرۃ المنتہیٰ کے پاس جس کے پاس جنت الماویٰ ہے یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ جو واقعہ اس سورہ میں بیان ہوا وہ معراج کے سوا ایک اور واقعہ ہے اس کا ملانا واقعہ معراج کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور اگلی آیت میں دوسری دلیل ہے۔ جب چھا گیا سدرہ پر جو چھا گیا یعنی ڈھانپ لیا سدرہ کو جس نے ڈھانپ لیا یہ واقعہ معراج کی خبر ہے۔ بخاری میں ابن شہاب سے، پھر ابن مالک سے پھر ابوذر سے روایت ہے کہ پھر مجھ کو لے گیا یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچادیا اور اس پر ایسے رنگ چھائے تھے کہ میں نہیں سمجھا وہ کیا چیز تھے اور نسائی میں سعید بن عبدالعزیز سے پھر یزید بن ابو مالک سے اپھر انس بن مالک سے روایت ہیکہ پھر مجھ کو سات آسمانوں سے اوپر لے گیا۔ پھر ہم سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے اور مجھ پر ایک کہرسی چھا گئی اور میں سجدہ میں گرا۔ اور شریک بن عبداللہ نے اپنی حدیث میں جو انس بن مالک سے روایت کی ہے چند الفاظ سورۃ نجم کے بیان کردئے ہیں۔ اور کہا کہ یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ تک آیا اور خدائے رب العزت قریب ہوا پھر قریب ہوگیا۔ پھر خدا نے اسکی طرف وحی بھیجی جو کچھ بھیجی۔ نہیں بہکی نظر نہ حد سے بڑھی۔ تفسیر کبیر میں ہے کہ ہمارے اس قول کے موافق کہ اس پر نور چھایا ہوا تھا خدا کے اس قول کے معنی یہ ہوں گے کہ نہ وہ انوار سے دور

ہوا۔ نہ سوائے ان کے اور چیز اس نے طلب کی۔ اور ایک معنی اس کے اور بھی ہیں۔ وہ یہ کہ شاید یہ بیان ہو حضرت رسول اللہ کے سدرۃ الیقین تک پہنچنے کا جس سے بالاتر کوئی یقین نہیں ہے اور بے شک دیکھیں اس نے اپنے خدا کی بڑی نشانیاں۔ یہ قول خدا کا ایسا ہے جیسا سورۃ اسرار میں ہے تا کہ ہم اس کو اپنی نشانیاں دکھائیں انتہیٰ۔

اس تفسیر میں ہم نے

''شدید القوی ذو مرہ''

سے خدا مراد لی ہے اور اکثر مفسرین نے جبریل مراد لی ہے۔ حالاں کہ جبریل کے مراد لینے کے لیے کوئی اشارہ اس مقام میں نہیں ہے بلکہ جب خدا نے سورہ قیامہ میں فرمایا ہے

''ان علینا جمعہ و قرانہ فاذا اقراناہ فابتع قرآنہ.''

تو نہایت مناسب ہے کہ

''علمہ شدید القوی زومرہ''

سے خدا مراد لی جاوے لیکن اگر جبریل مراد لی جاوے تو اس وقت یہ بحث پیش ہوگی کہ حقیقت جبریل کیا ہے اور نتیجہ بحث کا یہ ہوگا کہ ہو قوت اللہ وقدرتہ اور اس وقت شدید القوی ذومرہ سے خدا مراد لینا یا جبریل مراد لینا دونوں کا نتیجہ متحد ہو جاوے گا۔

سورۃ والنجم میں یہ آیت ہے

''فاستوی وھو بالا فق الاعلی.''

اس کی مانند ایک آیت سورۃ تکویر میں ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے

''لقدراہ بالافق المبین''

صاحب تفسیر کبیر نے جس طرح کہ

وھو بالافق الاعلی

کو آنحضرت ﷺ سے متعلق کیا ہے اسی طرح بالافق المبین کو بھی آنحضرت سے متعلق کیا ہے مگر راہ میں جو ضمیر غائب کی ہے اس کو جبریل کی طرف راجع کیا ہے مگر جب ہم ان دونوں آیتوں میں سے ایک کی تفسیر دوسری آیت سے کریں تو سورہ تکویر کی آیت کی تسیر اس طرح پر ہوتی ہے

لقد راہ ای را اللہ محمد ابا لافق المبین ای علی مرتبہ ومنزلۃ فی رفعۃ القدر کما فسر صاحب التفسیر الکبیر قولہ تعالیٰ بالافق الاعلیٰ.

پس اس تیسری دلیل میں جو سورۃ نجم کو آیت کی معراج سے متعلق کیا ہے اور شفاء میں قاضی عیاض نے جو یہ حجت پکڑی ہے کہ اگر معراج سوتے میں ہوتی تو اس میں نہ کوئی نشانی ہوتی نہ معجزہ، درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر معراج رات کو بجسدہ اور جاگنے کی حالت میں ہوئی ہوتی تو بھی اس پر معجزہ کا اطلاق نہیں ہوسکتا کیوں کہ معجزہ کے لیے تحدی اور اس کا وقوع سب کے سامنے اور کم سے کم منکرین کے سامنے ہوتا لازم ہے معراج اگر رات کو چپکے چپکے ہوگئی تو وہ معجزہ کیوں کر قرار پاسکتی ہے۔

مگر یہ کہنا قاضی صاحب کا کوئی نشانی نہ ہوتی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے آیت کو معجزہ سے علیحدہ بیان کیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ انبیاء علیہم السلام کے خواب جن میں وحی کا ہوان بھی ممکن ہے آیت من آیات اللہ ہوتے ہیں۔ بخاری میں حضرت عایشہ کی حدیث میں ہے

”اول مابدی بہ رسول ﷺ من الوحی الرویا لصالحۃ فی النوم“

یعنی حضرت عایشہ نے کہا رسول خدا ﷺ کو اول اول جب وحی آنی شروع ہوئی تو اچھی اور سچی خوابوں کا دیکھنا تھا اور بلاشبہ وہ ایک آیت ہوتی ہیں آیات اللہ میں سے۔

چوتھی دلیل تواس سے زیادہ بودی ہے۔ حضرت عایشہ کا مذہب یہ ہے کہ معراج بجسدہ نہیں ہوئی۔ مگر قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ مشہور مذہب حضرت عایشہ کا یہ نہیں ہے۔ بلکہ صحیح مذہب انکا اس کے برخلاف ہے کیوں کہ انہوں نے خدا کی رویت سے واقعہ معراج میں انکار کیا ہے اور اگر معراج صرف خواب ہوتی تو وہ رویت کا انکار نہ کرتیں۔

اول تو یہ پوچھتا ہے کہ خواب میں خدا کے دیکھنے نے بیان کی ہے۔ وہ صحیح بخاری کی اس حدیث سے استنباط کی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ اس حدیث سے کسی طرح یہ استدلال نہیں ہوسکتا کہ حضرت عایشہ خواب میں رویت باری کی قائل تھیں۔ اس حدیث میں صرف اتنا بیان ہے کہ حضرت عایشہ نے فرمایا کہ جو شخص یہ بات کہے کہ آنحضرت نے خدا کو دیکھا تھا۔ تو وہ خدا پر بہتان باندھتا ہے۔

مسروق وہاں موجود تھے انہوں نے حضرت عایشہ سے کہا کہ قرآن میں تو ہے۔

"ولقد راہ بالافق المبین"

یعنی محمد ﷺ نے خدا کو افق المبین پر دیکھا۔ حضرت عایشہ نے کہا کہ میں آنحضرت سے پوچھ چکی ہوں۔ اس سے مراد جبریل کا دیکھنا ہے اور یہ بھی حضرت عایشہ نے کہا کہ خدا نے فرمایا ہے

"لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار"

اتنے کلام میں کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عایشہ خواب میں خدا کے دیکھنے کی قائل تھیں۔

اگر کوئی یہ استدلال کرے کہ حضرت عایشہ کا مذہب یہ تھا کہ معراج بجسدہ نہیں ہوئی اور اس لیے انہوں نے اس حدیث میں خدا کے دیکھنے اس سے انکار کیا تو اس سے لازم آتا ہے کہ قاضی عیاض نے جو یہ بات لکھی ہے

"الذی یدل علیه صحیح قولها انه بجسده"

غلط اور باطل ہے۔

علاوہ اس کے حدیث مذکور میں عام طور پر بلا ذکر معراج کے حضرت عایشہ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے خیال کیا کہ آنحضرت نے خدا کو دیکھا ہے تو اس نے خدا پر بہتان کیا اوراس میں کچھ ذکر نہیں ہے آنکھ سے دیکھنے یا خواب میں دیکھنے کا۔ تو کسی طرح اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عائشہ کا یہ مذہب تھا کہ خواب کی حالت میں انسان خدا کو دیکھ سکتا ہے۔

پانچویں دلیل بھی نہایت بودی ہے۔ وہ دلیل اس امر پر مبنی ہے کہ اگر آنحضرت بیت المقدس میں جانا خواب کی حالت میں بیان کرتے تو قریش اس سے انکار نہ کرتے اور جھگڑے کے لیے مستعد نہ ہوتے۔ ان کا جھگڑا صرف اسی لیے تھا کہ آنحضرت کا بیت المقدس بجسدہ جانا خیال کیا گیا تھا۔ اس دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قریش کی مخالفت رسول خدا ﷺ اس وجہ سے تھی کہ آنحضرت نے دعویٰ نبوت و رسالت کیا تھا او رواقعات معراج جو کچھ ہوئے ہیں وہ نبوت اور رسالت کے شعبوں میں سے تھے اوراس لیے ضرور تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ان واقعات کا سوتے میں دیکھنا فرمایا ہو یا جاگنے کی حالت میں۔ قریش اس سے انکار کرتے اورنعوذ باللہ آنحضرت کو جھٹلاتے کیوں کہ وہ اصل نبوت ورسالت سے منکر تھے پھر جو امور کہ شعبہ نبوت میں تھے ان سے بھی انکار کرنا ان کو لازم تھا۔

قریش خواب کو بھی شعبہ نبوت سمجھتے تھے اور جو خواب کہ ان کے مقصد کے برخلاف ہوتا تھا۔ اس سے گھبراہٹ اور ناراضی ان میں پیدا ہوتی تھی۔ اس کی مثال میں عاتکہ بنت عبدالمطلب کا ایک لمبا چوڑا خواب ہے۔

وکانت عاتکة بنت عبدالمطلب قد رات قبل قدوم ضمضم مکة بثلاث لیال رویا افزعتها فقصتهاعلیٰ اخیه العباس و استکتمه خبر ھا. قالت رایت راکباعلی بعیرله واقفا بالابطع ثم صرخ با علی صوته ان انفرو ایا آل غدر لمصار عکم فے ثلاث قالت فاری الناس قد اجتمعوا الیه ثم دخل المسجد فمثل بعیره علی الکعبة ثم صرخ مثلهاثم مثل بعیره علی راس ابی قبیس فصرخ مثلها ثم اخذ صخرة عظیمة وارسلها فلما کانت باسفل الوادی ارفضت فما بقی بیت من مکة الادخله فلقد منها فخرج العباس فلقی الولید بن عتبه بن ربیعه وکان صدیقه فذکرها له واستکتمه زلک فذکرها الولید لابیه عتبه ففشا الخبر فلقی ابو جهل العباس فقال له یا ابا الفضل اقبل الیناقال فلما فرغت من طوافی اقبلت الیه فقال لی متی حدثت فیکم ھذه النبیة وذکر رویا عاتکة ثم قال ما رضیتم ان تیبنا رجالکم حتی تنبا نساؤکم.

(صفحه ۵۵ جلد دوم تاریخ کامل ابن اثیر)

عاتکہ نے جو عبدالمطلب کی بیٹی تھیں ضمضم کے مکہ میں آنے سے تین دن پہلے ایک ہولناک خواب دیکھا تھا اور اس کو اپنے بھائی عباس سے بیان کیا اور چاہا کہ وہ اس خواب کو پوشیدہ رکھیں۔ عاتکہ نے بیان کیا کہ میں نے ایک شتر سوار دیکھا جو وادی بطحا میں کھڑا ہے۔ اس نے بلند آواز سے کہا کہ اے مکارو اپنے مقتل کی طرف تین دن میں بھاگو۔ عاتکہ کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا لوگ اس کے پاس جمع ہوئے اور وہ مسجد میں داخل ہوا اور کعبہ کے سامنے اپنا اونٹ کھڑا کیا پھر اسی طرح چلایا پھر کوہ ابوقیس کی چوٹی پر اپنے اونٹ کو کھڑا کیا پھر اسی طرح چلایا پھر پتھر کی ایک بڑی چٹان لے کر ہاتھ سے چھوڑی چوں کہ مکہ وادی کے نشیب

میں بسا ہوا تھا چٹان کے ٹکڑے بکھر گئے اور کوئی مکان مکہ کا نہیں بچا جس میں پتھر کا ٹکڑا نہ گرا ہو۔ اس خواب کو سن کر عباس نکلے اور ولید بن عتبہ بن ربیعہ سے جو ان کا دوست تھا ملے اور اس خواب کا اس سے ذکر کیا اور اس سے اس خواب کے چھپانے کی خواہش کی۔ ولید نے اپنے باپ عتبہ سے اس خواب کو بیان کیا اور چرچا پھیل گیا۔ پھر ابوجہل کی ملاقات عباس سے ہوئی۔ اس نے ان سے کہا اے ابوالفضل میرے پاس آؤ۔ عباس کہتے ہیں کہ کعبہ کے طواف سے فارغ ہو کر اس کے پاس گیا۔ اس نے کہا کہ تم میں یہ پیغمبری کب سے پیدا ہو گئی اور اس نے عاتکہ کے خواب کا ذکر کیا۔ پھر کہا اس سے تمہاری تسلی نہیں ہوئی کہ تمہارے مردوں نے نبوت کا دعویٰ کیا یہاں تک کہ تمہاری عورتیں بھی پیغمبری کا دعویٰ کرنے لگیں۔

اصل یہ ہے کہ آنخضرت نے معراج کی بہت سے باتیں جو خواب میں دیکھی ہوں گی لوگوں سے بیان کی ہوں گی منجملہ ان کے بیت المقدس میں جانا اور اس کو دیکھنا بھی بیان فرمایا ہوگا۔ قریش سوائے بیت المقدس کے اور کسی حال سے واقف نہیں تھے۔ اس لیے انہوں نے امتحاناً آنخضرت سے بیت المقدس کے حالات دریافت کیے۔ چوں کہ انبیاء کے خواب صحیح اور سچے ہوئے ہیں آنخضرنے جو کچھ بیت المقدس کا حال خواب میں دیکھا تھا بیان کیا۔ جس کو راویوں نے

"فجلی اللہ لی بیت المقدس" "فرفعه الله لی انظر الیه"

کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے پس اس مخاصمت سے جو قریش نے کی آنخضرت کا بجسدہ اور بیداری کی حالت میں بیت المقدس جانا ثابت نہیں ہو سکتا۔

چھٹی دلیل طبرانی اور بیہقی کی احادیث پر مبنی ہے۔ ان دونوں کتابوں کا ایسا درجہ نہیں ہے جن کی حدیثوں سے رداً و قبولاً بحث ہو سکتی ہے۔ اس کا کچھ ذکر نہ ہو۔ بااین ہمہ امہانی کی حدیث سے تو کوئی امر ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حدیث میں ہے۔ کہ آنخضرت

نے نماز عشاء یہاں پڑھی اور ہمارے پاس سو رہے۔ پھر صبح کو ہم کو جگایا اور صبح کی نماز ہمارے ساتھ پڑھی۔ پھر آنحضرت نے فرمایا کہ عشاء کی نماز تو میں نے تمہارے ساتھ پڑھی اور پھر میں بیت المقدس میں گیا اور وہاں نماز پڑھی پھر صبح کی نماز تمہارے ساتھ پڑھی۔

اس حدیث میں یہ لفظ ہیں

''تم جئت بیت المقدس''

اور اسی پر قاضی عیاض نے استدلال کیا ہے کہ اسرا بجسدہ تھی حالاں کہ صرف ''جنت'' کے لفظ سے جس کے ساتھ بیان نہیں ہے کہ آنحضرت کا جانا یہ روحانی طور پر تھا یا جسمانی طور پر۔ بجسدہ جانے پر استدلال نہیں ہوسکتا خصوصا ایسی حالت میں جب کہ اسکی تشریح اس مقام پر ہونی ضرور تھی۔

دوسری حدیث۔ شداد بن اوس کی ایسی رکاکت لفظ ومعنی پر مشتمل ہے اور جو طرز کہ حدیث بیان کرنے کا ہے۔ اس سے اس قدر بعید ہے کہ کسی طرح اعتماد نہیں۔

صورت دوم یعنی اسراء کا مکہ سے بیت المقدس تک بجسدہ وبحالت بیداری ہونا اور معراج کا اس کے بعد بیت المقدس سے آسمانوں اور سدرۃ المنتہیٰ تک بروحہ ہونا

ایک قلیل گروہ علماء اور محدثین کا یہ مذہب ہے کہ اسراء مکہ سے بیت المقدس تک بجسدہ وبحالت بیداری ہوئی اور اس کے بعد بروحہ۔ جن لوگوں کا یہ مذہب ہے وہ مکہ سے

بیت المقدس تک جانے کا نام اسراء رکھتے ہیں اور بیت المقدس سے آسمانوں اور سدرۃ المنتہیٰ تک جانے کا معراج۔

وذهب بعضهم الی ان الاسراء كان فی اليقظة و االمعراج كان فی النوم.... فان الله سبحانه وتعالیٰ قال ''سبحان لذی اسری بعبده ليلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ'' فلو وقع المعراج فی اليقظة كان ذلک ابلغ فی الذكر الی آخره.

(فتح الباری جلد ۷ صفحه ۱۵۱)

ان کی اس رائے کی تائید میں نہ قرآن مجید میں کچھ تصریح ہے اور نہ احادیث سے اس کی تصریح معلوم ہے مگر فتح الباری شرح بخاری میں لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ اسراء بیداری کی حالت میں ہوئی اور معراج سونے کی حالت میں دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے کہ ''پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک''

اگر چہ اس بیان میں اسراء کے بجسدہ ہونے کا کچھ ذکر نہیں مگر لفظ فی الیقظۃ اسراء ہونے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ بجسدہ فی لیقظۃ ہوئی تھی۔

مگر اس دلیل کے ناکافی ہونے کے لیے اسی بات کا کہنا کافی ہے کہ بلا شبہ خدا نے فرمایا ہے کہ

''سبحان الذی اسریٰ بعبده ليلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ''

مگر اس میں کچھ ذکر یا اشارہ اس بات کا کہ اسراء بحالت بیداری اور بجسدہ ہوئی تھی نہیں ہے پس اس آیت سے اس بات پر کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی استدلال نہیں ہو سکتا۔

اس بیان سے جو فتح الباری میں ہے لازم آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ بیت المقدس میں پہنچنے کے بعد سو رہے تھے اور اس کے بعد معراج عروج الی السموات سونے کی حالت میں ہوا تھا حالاں کہ کسی حدیث سے نہیں پایا جاتا کہ آنحضرت بیت المقدس میں پہنچ کر سو رہے ہیں۔

علاوہ اس کے ہم نے صورت اول کی بحث میں ظاہر کیا ہے کہ کوئی دلیل اس بات پر نہیں ہے کہ اسراء یا معراج بحالت بیداری و بجسدہ ہوئی تھی اور جو کہ اسراء بھی اسی کا ایک جزو ہے اس لیے اسرا کا بھی بحالت بیداری اور بجسدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اس کے لیے جداگانہ دلیلوں کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تیسری صورت یعنی معراج کا جس میں اسراء بھی داخل ہے ابتداء سے انتہا تک بروحہ اور سونے کی حالت میں یعنی خواب میں ہونا

اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک قلیل گروہ علماء و محدثین کا یہ مذہب ہے کہ معراج ابتدا سے انتہا تک سونے کی حالت میں ہوئی تھی یعنی وہ ایک خواب تھا جو رسول خدا ﷺ نے دیکھا تھا مگر اس کی دلیلیں ایسی قوی ہیں کہ جو شخص ان پر غور کرے گا وہ یقین کرے گا کہ تمام واقعات معراج سونے کی حالت یعنی خواب میں رسول خدا ﷺ نے دیکھے تھے اور اسکے لیے یہ دلیلیں ہیں

اول۔

دلالت النص یعنی خدا کا یہ فرمانا کہ

سبحان الزی اسری بعبدہ لیلا

یعنی رات کو خدا اپنے بندہ کو لے گیا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خواب میں یہ امر واقع ہوئے تھے جو وقت عام طور پر انسانوں کے سونے کا ہے ورنہ

"لیلا"

کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی اور ہم اس کی مثالیں بیان کریں گے کہ خواب کے واقعات بلا بیان اس بات کے کہ وہ خواب ہی بیان ہوئے ہیں کیوں کہ خود وہ واقعات دلیل اس بات کی ہوتے ہیں کہ خواب کا وہ بیان ہے۔

دوم

خود اس سورۃ میں خدا نے معراج کی نسبت فرمایا ہے

"وماجعلنا الرویا اللتی اریناک الا فتنۃ للناس"

یعنی ہم نے نہیں کیا اس خواب کو جو تجھے دکھایا مگر آزمائش واسطے لوگوں کے۔ بخاری میں عبداللہ ابن عباس سے دو حدیثیں ہیں کہ اس آیت میں جس میں رویا کا ذکر ہے اس سے معراج میں آنحضرت نے جو دیکھا وہ مراد ہے مگر اس مقام پر لفظ رویا کی نسبت جو قرآن مجید میں ہے اور لفظ عین کی نسبت جو عبداللہ ابن عباس کی روایت میں ہے بحث ہے جس کو ہم آیندہ بیان کریں گے۔ اور ثابت کریں گے کہ رویا سے خواب ہی مراد اور لفظ عین سے

جو عبداللہ ابن عباس کی حدیث میں آیا ہے ان معنوں میں کچھ تغیر نہیں ہوتا۔

حدثنا علی ابن عبدالله قال حدثنا سفیان عن عمر وعن عکرمه عن ابن عباس وما جعلنا الرویا اللتی اریناک الا فتنة للنا س قال هی رویا عین ارها رسول الله ﷺ لیلة اری به. الخ

(بخاری صفحه ٦٨٦)

پہلی حدیث بخاری کی یہ ہے کہ حدیث بیان کی ہم سے علی بن عبداللہ نے اس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عمر سے اس نے عکرمہ سے اس نے ابن عباس سے کہ آیت

"وما جعلنا الرویا اللتی اریناک الا فتنة للناس"

میں لفظ رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے جو رسول اللہ کو اسراء کی رات دکھایا گیا۔

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا عمر عن عکرمة عن ابن عباس فی قوله تعالیٰ وما جعلنا الرویا اللتی اریناک الافتنة للناس قال هی رویا عین اراها رسول الله ﷺ لیلة اسری یه الی بیت المقدس

(بخاری صفحه ٥٥٠)

دوسری حدیث بخاری کی یہ ہے کہ حدیث بیان کی ہم سے حمیدی نے اس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے اس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے عمر نے عکرمہ سے اس نے ابن عباس سے کہ آیت

"وما جعلنا الرویا اللتی اریناک الافتنة اللناس"

میں لفظ رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے جو رسول اللہ کو دکھایا گیا اس رات جب کہ بیت المقدس لے جائے گئے۔

سوم

مالک بن صعصعہ اور انس بن مالک کی حدیثیں جو بخاری اور مسلم میں مذکور ہیں ان سے پایا جاتا ہے کہ معراج کے وقت آپ سوئے تھے اور ان حدیثوں کے مندرجہ ذیل الفاظ ہے۔

مالک بن صعصعہ کی حدیثوں میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا

"بینا انا عند البیت بین النائم و الیقظان".

انس بن مالک کی حدیثوں میں ہے

"فیما یری قلبه وتنام عینه ولا ینام قلبه"

اور اسی حدیث کے آخر میں ہے

"فاستیقظ وهو فی المسجد الحرام."

صحاح کی اور کسی حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ کسی وقت معراج کے اوقات میں آپ جاگتے تھے۔

چہارم

معاویہ، حسن، حذیفہ بن الیمان اور حضرت عائشہ کا مذہب تھا کہ اسراء یا معراج خواب میں ہوئی ہے۔

مگر قاضی عیاض نے جو قول نقل کیے ہیں ان کے اوپر کچھ اعتراض بھی وارد کیے ہیں۔ خصوصاً حضرت عایشہ کے قول پر۔ مگر جب ہم اس وجہ کی تشریح کریں گے تو بیان کریں گے کہ وہ اعتراض صحیح نہیں ہے اور اس قدر ہم اب بھی یاد دلا دیتے ہیں کہ شفاء قاضی عیاض میں حضرت عایشہ کا قول مذکور ہے اور جس میں

''مافقدت''

کا لفظ بصیغۂ متکلم آیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ صحیح لفظ ہے

''مافقد''

بصیغۂ مجہول۔ چنانچہ ہم اس کا اشارہ اوپر کر چکے ہیں اور بیان کر چکے ہیں کہ عینی شرح بخاری میں بجائے لفظ

''مافقدت''

کے لفظ

''مافقد''

چھاپا ہوا ہے اور مصحح شفا نے

''مافقد''

کے لفظ کو اختیار کیا ہے (دیکھو ہماری تفسیر کا صفحہ ۱۲)

واختلف فی انه كان فی اليقظة ام فی المنام فعن عائشه رضانهم قالت والله مافقد جسد رسول الله ﷺ ولا كن عرج بروحه وعن معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن كان فی المنام رويا اها وا كثر الا قاويل بخلاف ذلك

(كشاف صفحه ۷۵۸)

کشاف میں ہے کہ اس بات میں اختلاف ہے کہ معراج جاگتے میں ہوئی یا سونے میں حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا خدا کی قسم آنحضرت کا جسم غائب نہیں ہوا بلکہ ان کی روح کو معراج ہوئی اور معاویہ کا قول ہے کہ معراج بروحہ ہوئی۔ اور حسن سے منقول ہے کہ معراج ایک واقعہ تھا جو رسول خدا نے خواب میں دیکھا۔ اور اکثر قول کے برخلاف ہیں۔

وفی التفسیر الکبیر حکی عن محمد بن جریر الطبری فی تفسیر ہ عن حذیفة ان قال ذلک رویا وانه مافقد جسد رسول الله ﷺ انما سری بروحه وحکی هذا القول عن عائیشة وعن معاویة

(تفسیر کبیر جلد چهارم صفهه ۱۹۹)

اور تفسیر کبیر میں ہے کہ محمد بن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں حذیفہ بن الیمان کا یہ قول لکھا ہے کہ واقعہ معراج ایک خواب تھا اور رسول خدا ﷺ کا جسم غائب نہیں ہوا۔ بلکہ ان کی روح کو معراج ہوئی اور یہی قول حضرت، عائشہ اور معاویہ سے منقول ہے۔

قال ابن اسحاق و و حدثنی بعض آلابی بکران عائشه کانت تقول مافقد جسد رسول الله ﷺ ولکن الله اسری بروحه قال ابن اسحاق وحدثنی یعقوب بن عتبة بن المغیرة بن الا خنس ان معاویة بن سفیان کان اذا سئل عن مسری رسول الله ﷺ قال کانت رویا من الله صادقة قلم ینکر ذلک من قولها لقول الحسن ان هذه الایه نزلت فی ذلک من قولها لقول الحسن ان هذه الایه نزلت فی ذلک قول الله عزوجل وما جعلنا الرویا لاتی ارینـاک الافتنة للناس "ولقول الله عزوجل فی الخیر عن ابراهیم علیه السلام "اذقال لابنه یا نبی ازی اری فی المنام انی اذبحک

"ثم مضیٰ علیٰ ذلک فعرفت ان الوحٰ من اللہ یاتی الا نبیاء ایقاظا وینا ما قال بن اسحاق و کان رسول اللہ ﷺ فیما بلغنی یقول تنام عینی و قلبی بقظان فااللہ علم ای ذلک کان قدجائہ وعاین فیہ ماعاین مر امر اللہ علی ای حالیہ کان نائما او یقظان کل ذلک حق و صدق.

(سیرۃ ابن ھشام جدل اول صفحات ۲۶۵ و ۲۶۲ مطبوعہ لنڈن)

اور سیرۃ ابن ہشام میں ہے کہ ابن اسحاق کہتے ہیں مجھ سے آل ابوبکر میں سے ایک شخص نے بیان کیا کہ حضرت عائشہ فرماتی تھیں کہ رسول خدا کا جسم مبارک غائب نہیں ہوا بلکہ خدا ان کی روح مبارک کو معراج میں لیا گیا تھا۔ ابن اسحاق کہتے ہیں مجھ سے یعقوب بن عتبہ بن مغیرہ بن اخنس نے بیان کیا ہے کہ معاویہ بن سفیان سے رسول خدا کی معراج کا حال پوچھا گیا۔ انہوں نے کہا کہ یہ تمام واقعہ خدا کی طرف سے ایک سچا خواب تھا۔ دونوں کے اس قول کا کسی نے انکار نہیں کیا ہے۔ کیوں کہ حسن کا قول ہے کہ اسی معراج کے باب میں یہ آیت نازل ہوئی

وما جعلنا الریاللتی ارینا ک الا فتنۃ للناس"

اور خدا نے ابراہیمؑ کا خواب میں حکایتا بیان کیا ہے

" اذ قال لابنہ یانبی انی اری فی المنام انی اذبحک

پھر اس پر عمل کیا اس لیے میں نے جان لیا کہ خدا کی طرف سے انبیاء پر خواب و بیداری دونوں میں وحی آتی ہے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ مجھ کو یہ خبر پہنچی ہے کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل جاگتا ہے۔ پس خدا ہی جانتا ہے کہ کس حالت میں وحی آنحضرت کے پاس آئی اور کس حالت میں دونوں حالتوں میں سے جو کچھ خدا کے حکم سے دیکھتا تھا دیکھا جاگتے میں یا سونے اور یہ سب کچھ حق اور سچ ہے۔

ثم اختلف کان الاسراء بروحه او جسده علی ثلاث مقالات فذهبت طائفة الی انه اسری بروحه وانه رویا منام مع اتقا قهم ان رویا الا نبیاء وحی وحق والی ھذا ذھب معاویه وحکی والی ھذا ذھب معاویه وحکی عن الحسن والمشھور عنه خلافه والیه اشار محمد بن اسحاق وحجتھم قوله تعالیٰ ''وما

شفا قاضی عیاض میں ہے کہ اگلے لوگوں اور عالموں کے اسراء کے روحانی یا جسمانی ہونے میں تین مختلف قول ہیں۔ ایک گروہ اسراء کے روح کے ساتھ خواب میں ہونے کا قائل ہے اور وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ پیغمبروں کا خواب وحی اور حق ہوتا ہے معاویہ کا مذہب بھی یہی ہے حسن بصری کو بھی اس کا قائل بتاتے ہیں۔ لیکن ان کا مشہور قول اس کے برخلاف ہے اور محمد ابن اسحاق نے اس طرف اشارہ کیا ہے ان کی دلیل ہے خدا کا یہ فرمانا کہ ''نہیں کیا ہم نے وہ خواب جو دکھایا تجھ کو مگر آزمائش واسطے لوگوں کے'' اور حضرت عائشہ کا یہ قول کہ نہیں کھویا میں نے رسول اللہ کے جسم کو یعنی آپ کا جسم مبارک معراج میں نہیں گیا تھا اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ اس حالت میں کہ میں سوتا تھا اور انس کا یہ قول کہ آنحضرت اس وقت مسجد حرام میں سوتے تھے پھر معراج کا قصہ بیان کر کے آخر میں کہا کہ میں جاگا اور اس وقت مسجد حرام میں تھا۔ الخ۔

پنجم

اگر کسی حدیث میں ایسے امور بیان ہوں۔ جو ایک طرح پر بداہت عقل کے برخلاف ہوں اور ایک طرح پر نہیں اور اگلے علماء اور صحابہ کی رائیں مختلف ہوں کہ کوئی اس

طرف گیا ہو اور کوئی اس طرف تو بموجب اصول علم حدیث کے لازم ہے کہ اسی صورت کو
اختیار کیا جاوے جو بداہت عقل کے مخالف نہیں ہے۔

تصریح پہلی دلیل کی

اب ہم پہلی دلیل کی تصریح کرتے ہیں یہ جان لینا چاہیے کہ قرآن مجید اور نیز احادیث میں جب کوئی امر خواب کا بیان کیا جاتا ہے تو یہ لازم نہیں ہے کہ اس سے پہلے یہ بھی بیان کیا جاوے کہ یہ خواب ہے کیونکہ قرینہ اور سیاق کلام اور نیز وہ بیان خود اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ وہ بیان خواب کا تھا مثلاً حضرت یوسف نے اپنے باپ سے اپنا خواب بیان کرتے وقت بغیر اس بات کے کہنے کے کہ میں نے خواب دیکھا ہے یوں کہا

”یا ابت انی رایت احد عشر کو کبا و الشمس و القمر ایتھم لی ساجد ین۔“

لیکن قرینہ اس بات پر دلالت کرتا تھا کہ وہ خواب ہے اس لیے ان کے باپ نے کہا

”یا بنی لاتقصص رویاک علی اخوتک فیکید والک کیدا۔“

پس معراج کے واقعات خود اس بات پر دلالت کرتے تھے کہ وہ ایک خواب ہے اس لیے اس بات کا کہنا کہ وہ خواب ہے ضرور نہیں تھا بلکہ صرف یہ کہنا کہ رات کو اپنے بندہ کو لے گیا صاف قرینہ ہے کہ وہ سب کچھ خواب میں ہوا تھا۔

اسی طرح چار حدیثیں عبداللہ بن عمر کی روایت سے مسلم میں موجود ہیں جن میں آنحضرت ﷺ کا کعبہ کے پاس حضرت مسیح اور مسیح دجال کے دیکھنے کا ذکر ہے ان حدیثوں کے لفظ جیسا کہ روایت بالمعنی میں راویوں کے بیان میں ہوتا ہے کسی قدر مختلف ہیں مگر سب میں مسیح او مسیح دجال کے دیکھنے کا ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں

ہے کہ آنحضرت نے اس کو خواب میں دیکھا تھا ان حدیثوں میں سے ایک حدیث کے ابتدامیں یہ لفظ ہیں

"رایت عند الکعبة رجلا"

یعنی میں نے لکھا کعبہ کے پاس ایک شخص۔ پس اس میں سے کوئی اشارہ لفظی اس بات کا نہیں ہے کہ خواب میں دیکھا تھا مگر خود مضمون اس قصہ کا دلالت کرتا ہے کہ خواب میں دیکھا تھا اس لیے کسی ایسے لفظ کے لانے کی جس سے خواب کا اظہار ہو ضرورت نہ تھی۔

دوسری حدیث کے شروع میں ہے

"ارانی لیلة عند الکعبة"

اس میں صرف

"لیلة"

کا لفظ اس بات کا مطلب ادا کرنے کو کافی سمجھا گیا ہے کہ آنحضرت نے خواب میں دیکھا تھا اسی طرح کے قصہ میں خدا کا یہ فرمانا

"اسری بعبده لیلا"

اس بات کے اشارہ کے لیے کہ وہ خواب ہے، کافی ہے اور بطور دلالت النص کے معراج کا روحان یعنی خواب میں ہونا پایا جاتا ہے۔

تیسری حدیث کے شروع میں یہ الفاظ ہیں

"بینما انا نایم رایتنی اطوف بالکعبة"

یعنی جب کہ میں سوتا تھا میں نے دیکھا کہ میں کعبہ کا طواف کرتا ہوں۔ انہی الفاظ کی مثل وہ الفاظ ہیں جو بعض حدیثوں میں جن کو ہم لکھ چکے ہیں معراج کی نسبت آئے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو خواب نہ سمجھیں۔

چوتھی حدیث کے شروع میں یہ الفاظ ہیں

" ارانی لیلة فی المنام عند الکعبة"

یعنی ایک رات کو مجھ کو کعبہ کے پاس خواب میں دکھائی پایا۔ اس حدیث میں بالکل تصریح خواب کی اس واقعہ کی نسبت موجود ہے جس سے کسی کو اس میں کلام نہیں رہتا کہ وہ قصہ خواب میں دیکھا تھا پس ہم کو اس باب میں شک کرنے کی کہ معراج کا واقعہ خواب میں ہوا تھا کوئی وجہ نہیں ہے۔

تصریح دوسری دلیل کی

اس دلیل میں جو ہم نے لکھا ہے

”وما جعلنا الرویا اللتی اربناک الافتنة للناس“

یہ آیت متعلق ہے معراج سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ معراج سے متعلق نہیں ہے۔مگر ادنیٰ تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ آیت خاص اسی سورة میں ہے جس میں معراج کا ذکر ہے تو اس کو معراج سے متعلق نہ سمجھنے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے خصوصا ایسی صورت میں کہ خود ابن عباس نے اس آیت کو اسراء سے متعلق سمجھا ہے۔

سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت بطور اظہار شکر یہ اس نعمت کے ہے جو اللہ تعالیٰ نے معراج کے سبب قلب مبارک آنخضرت ﷺ پر انکشاف فرمائی تھی ۔ اس کے بعد بنی اسرائیل کا اور ان قوموں کا ذکر کیا ہے جن کے لیے بطور امتحان واطاعت فرمان باری تعالیٰ کچھ نشانیاں مقرر کی گئیں تھیں اور باوصف اس کے انہوں نے رسولوں سے انکار کیا اور خدا کی نافرمانی کی۔اسی موقع پر خدا نے اپنے پیغمبر سے فرمایا کہ ہم نے جو خواب تجھ کو دکھلایا ہے وہ بھی لوگوں کے امتحان کے لیے ہے کیوں کہ وہ بھی نبوت کے شعبہ میں سے ہے۔تا کہ امتحان ہو کہ کون اس سے انکار کرنا بمنزلہ انکار رسالت اور تسلیم کرنا بمنزلہ تسلیم رسالت کے ہے۔

سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصٰی الذی بارکنا حوله لنربه من آیا تنا انه هو السمیع البصیر . وما

جعلنا الرویا اللتی اریناک الا فتنة اللناس.

پس سیاق قرآن مجید پر نظر کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ پہلی آیت اور وہ دوسری آیت متصل اور پیوستہ ہیں۔ یعنی خدا نے یوں فرمایا ہے۔ پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک۔ تا کہ دکھلائیں ہم اسکو کچھ اپنی نشانیاں بے شک وہ سننے والا ہے اور دیکھنے والا اور نہیں کیا ہم نے وہ خواب جو دکھایا تجھ کو مگر آزمائش واسطے لوگوں کے۔

اور جن لوگوں نے اس آیت کو اس رویا سے متعلق کیا تھا جس کا اشارہ سورۃ فتح کی اس آیت میں ہے

"لقد صدق الله رسوله الرویا بالحق"

اس کی تردید فتح الباری میں خود علامہ ابن حجر نے کی ہے۔

وفی ذلک رد لمن قال المراد بالرویا فی هذه الایة رویا ﷺ انه دخل المسجد الحرام المشار الیها بقوله تعالیٰ "لقد صدق الله رسوله الرویا بالحق لتدخلن المسجد الحرام "قال هذا القائل والمراد بقوله "فتنة اللناس " ما وقع من صد المشرکین له فی الحدیبة عن دخول المسجد الحرام انتهیٰ وهذا وان کان یمکن ان یکون مراد الایة لا کن الا عتماد فی تفسیر ها علی ترجمان القرآن اولی والله اعلم

(فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۷۱)

وہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی اس حدیث میں اس شخص کا رد ہے جو اس آیت کے خواب سے رسول خدا کا مسجد حرام میں داخل ہونے کا خواب مراد لیتا ہے جس کا اشارہ آیت

"لقد صدق الله رسوله الرویا بالحق لقد خلن المسجد الحرام"

میں ہے اور کہتا ہے کہ

''فتنة اللناس''

سے حدیبیہ میں رسول خدا کو مسجد حرام میں داخل ہونے سے مشرکین کا روکنا مراد ہے اگرچہ ممکن ہے کہ اس آیت سے یہی مراد ہو مگر قرآن کی تفسیر میں ترجمان القرآن (حدیث) پر اعتماد کرنا اولے ہے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کو سورۃ فتح کی آیت مذکور سے کسی طرح کا بھی تعلق نہیں ہے۔ مگر ہم کو اس پر زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اکثر مفسرین نے بھی اس آیت کو معراج سے متعلق سمجھا ہے۔ جو کچھ اختلاف کیا ہے وہ رویہ کے معنوں میں کیا ہے۔ جس پر ہم بحث کریں گے۔

والقول الرابع وهو الاصح وهوقول اكثر المسفرين ان المراد بها ما اراه الله ليلة الاسراء و اختلفو فى معنى هذا الرويا .

چنانچہ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ چوتھا قول جو صحیح تر اور اکثر مفسرین اس کے قائل ہیں یہ ہے کہ رویا سے مراد وہ رویا ہے جو معراج کی رات خدا نے آنحضرت کو دکھایا اور اس رویا کے معنی میں انہوں اختلاف کیا ہے۔

رویا کے اصلی لغوی معنی کسی چیز کو خواب میں دیکھنے کے ہیں۔ لسان العرب میں ہے

''الرويا ما رايته فى منامک''

مگر کہا جاتا ہے کہ رویا کا اطلاق رویت یعنی جاگنے میں دیکھنے پر بھی آتا ہے چنانچہ لسان العرب میں ہے

''وقد جاء رويا فى اليقظة''

اور اس پر راعی شاعر جاہلی کا یہ شعر سند میں پیش کیا ہے۔

فکبر للرویا وهش فواده

اس نظارہ کو دیکھ کر اس نے (تعجب سے) اللہ اکبر کہا اور اس کا دل خوش ہوا۔

وبشر نفسا کان قبل یلومها

اور اس نے اپنے نفس کو خوش خبری دی جس کو پہلے ملامت کرتا تھا۔

اور متنبّی کے شعر کے اس مصرعہ کو بھی سند میں پیش کیا ہے۔

ورویاک احلی فی العیون من الغمض

تیرا دیدار آنکھوں میں اونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے۔

حریری نے رویا کو بمعنی

"رویت فی یقظة"

استعمال کرنا غلط بتایا ہے اور متنبّی کے شعر پر اعتراض کیا ہے اور درحقیقت متنبّی کا ایسا درجہ نہیں ہے کہ اس کے کلام کو کلام جاہلیت کی طرح مستند مانا جائے۔

ویقولون "سورت برویا فلان" اشارة الی مراه فیو همون فیه کما وهم ابو الطیب فی قوله لبدر بن عمار وقد سامره ذات لیلة الی قطع من اللیل. مضی اللیل والفضل الذی لک لا یمضی ورویاک احلی فی العیون بمن الغمض

والصحیح ان یقال سررت بروتیک لان العرب تجمل الروية لما یری فے الیقظة والرویا لما یری فی المنام کما قال سبحانه اخبارا عن یوسفؑ "هذا تاویل روبای من قبل."

(درة الغواص صفحه ۵۹ و ۶۰)

حریری نے لکھا ہے۔ کہ لوگ کہتے ہیں میں فلاں کے رویا سے خوش ہوا اور اس سے

اس کا دیکھنا مراد لیتے ہیں۔ وہ اس محاورہ میں غلطی کرتے ہیں جیسے کہ ابوالطیب متنبّی شاعر نے اپنے اس قول میں غلطی کی ہے جو بدر بن عمار سے کہا تھا اور اس نے ایک رات کچھ دیر تک اس سے باتیں کی تھیں اور اس شعر کا یہ ترجمہ ہے۔

رات تمام ہو چلی ہے اور تیرے علم وفضل (کی داستان) تمام نہیں ہوتی ہے اور تیرا دیدار آنکھوں میں اونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس محاورہ میں رویا کی جگہ رویت کا لفظ بولا جائے کیوں کہ اہل عرب رویت کو جاگنے کی حالت میں دیکھنے پر اور رویا کو خواب دیکھنے کے موقع پر استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ خدا نے حکایۃ یوسف علیہ السلام کا یہ قول بیان کیا ہے۔

"ھذا تاویل رویای من قبل."

وفیہ ثلاثہ اقوال لاھل اللغة احدھا ماذکرہ المصنف والثانی انھما بمعنی فیکونان یقظة او منا ما والثالث ان الرویة عامة والرویا مختص لما یکون فی اللیل ولو یقظة فقول المتنبی.. محتاج الی التاویل،.

(شرح درة الغواص صفحہ ۱۴۲).

علامہ خفاجی درۃ الغواص کی شرح میں لکھتے ہیں کہ رویا کے معنی میں اہل لغت کے تین قول ہیں۔ ایک تو وہ جس کا ذکر مصنف نے کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ دونوں لفظوں (رویت اور رویا) کے ایک ہی معنی ہیں۔ جاگنے کی حالت پر بولے جائیں یا سونے پر۔ تیسرا قول یہ ہے کہ رویت عام ہے اور رویا رات کے دیکھنے سے اگرچہ حالت بیداری میں ہو مخصوص ہے۔ پس متنبّی شاعر کا قول۔۔۔ تاویل کا محتاج ہے۔

وقال ابن البری الرویا وان کانت فی المنام فانصرب استعملتھا فی الیقظة کثیرا فھو مجاز مشھور کفزل الراعی. ومستنبح تھوی مساقط

راسه علی الرحل طحیاء طمس نجومها رفعت له مشبو بة عصفت لهاصبا
تـزد هیهـا مـرـة وتـفیـمهـا فـکبر للرویا وهش نوا ده وبشر نفسا کان قبل
بـلـومهـا وعـلیـه اکثـر الـمسـفـرین فی قوله تعالیٰ ”وما جعلنا الرویا اللتی
ارنیاک الا فتنة للناس.“ یعنی ما راه لیلة المعراج یقظضة علی الصحیح
(شرح درة الغواص خفاجی صفحه ۱۴۲).

علامہ خفاجی نے راعی کے تین شعر نقل کیے ہیں کہ جن سے پورا مطلب معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہک ابن بری نے کہا ہے کہ رویا اگرچہ خواب کے معنوں میں ہے مگر اہل عرب اکثر جاگنے کی حالت میں دیکھنے پر بھی بولتے ہیں اور یہ استعمال بطور مجاز کے مشہور ہے جیسا کہ راعی کا قول ہے۔ کتے کی آواز پر کان لگانے والا مسافر جن کا سر (نیند کی حالت میں) بار بار کجاوہ پر گرتا ہے اندھیری رات میں جس کے تارے دھندلے ہیں۔ میں نے اس کے لیے آگے جلائی جس پر مشرق کی ہوا چلی جو کبھی اس کو ہلاتی ہے اور کبھی اس کو بھڑکاتی ہے۔ اس نے اس نظارہ کو دیکھ کر (تعجب سے) اللہ اکبر کہا اور اس کا دل خوش ہوا اور اس نے اپنے نفس کو خوش خبری دی جس کو پہلے ملامت کرتا تھا اور اسی پر اکثر مفسرین نے آیت

”وما جعلنا الرویا اللتی ایناک ا لا فتبة للناس“

میں رویا کی تفسیر کی ہے یعنی جو کچھ رسول خدا نے معراج کی رات جاگنے میں دیکھا اور یہی معنی صحیح ہیں۔

واستدل به علی اطلاق لفظ الرویا علی مایری بالعین فی الیقظة وقد
انـکـر هـا لـحریری تبعا لغیره و قالو انما یقال رویا فی المنام واما اللتی فی
الیـقـظة فیـقـال روية ومـمـن استـعـمـل الـرویا فی الیقظةالمتنی فی قوله.
ورویاک احلی فی العیون من الغمض وهذا التفسیر یرد علی من خطاء.

(فتح الباری جلد ھشتم صفحہ ۳۰۲)

اور فتح الباری شرح صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ لفظ رویا کے اس چیز پر جو جاگنے کی حالت میں آنکھ سے دیکھی جائے بولنے پر اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے۔ حریری نے اس استعمال کا اوروں کی طرح انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رویا سوتے میں اور رویت جاگتے میں کچھ دیکھنے پر بولا جاتا ہے۔ متنبّی شاعر ان میں سے ہے جو رویا کو جاگتے میں دیکھنے پر استعمال کرتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ تیرا رویا (دیدار) آنکھوں میں نیند کے اونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے اور اس تفسیر سے ان پر اعتراض آتا ہے جو اس کی خطا پکڑتے ہیں۔

اس تمام بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی معنی رویا کے خواب میں دیکھنے کے ہیں اور رویت فی الیقظۃ پر مجازا بولا جاتا ہے۔ جس کے لیے کوئی قرینہ لفظی یا عقلی یا حالی ایسا موجود ہو جس کے سبب مجازا رویا کا استعمال رویت پر پایا جاتا ہو جیسا کہ راعی کے اول اشعار سے پایا جاتا ہے اور جو کہ مستنج نیند میں غرق تھا اور اسی حالت میں اس نے آگ کا شعلہ دیکھا تھا تو لفظ رویا کا استعمال مجازا رویت کے معنوں میں نہایت عمدہ تھا مگر قرآن مجید میں جو لفظ رویا کا آیت

"وما جعلنا المرویا اللتی اریناک الافتنة للناس"

میں آیا ہے اس کا یہ حال نہیں ہے۔ پس اگر ہم تسلیم کرلیں کہ رویا کا اطلاق رویت الیقظۃ پر بھی ہوتا ہے تو یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس بات کا ثبوت بھی درکار ہے کہ اس آیت میں جو لفظ رویا آیا ہے۔ اس سے بھی رویت فی الیقظۃ مراد ہے۔ آیت مذکورہ میں کوئی اشارہ یا کوئی قرینہ اس بات کا نہیں ہے کہ رویا سے رویت فی الیقظۃ مراد لی جائے بلک جب اس آیت کو پہلی آیت سے ملایا جاتا ہے جس میں

''اسری بعبدہ لیلاً''

یعنی رات کا لفظ ہے تو قرینہ اس بات کا ہوتا ہے کہ رویا سے خواب ہی مراد ہے نہ رویت فی الیقظۃ۔ خصوصا اس صورت میں کہ قرآن مجید میں کسی جگہ رویا کا اطلاق رویت فی الیقظۃ پر نہیں آیا۔

رویا عین قید به للا شعار بان الرویا بمعنی الرویة فی الیقظة لا رویا النائم .

(حاشیه بخاری صفحه ۵۵۰)

علما نے ابن عباس کی حدیث میں جو ''رویا عین'' کا لفظ آیا ہے تو لفظ عین پر بحث کی ہے اور اس کے سبب رویا کو رویت فی الیقظۃ قرار دیا ہے چنانچہ کرمانی شرح بخاری نے ابن عباس کی حدیث کی نسبت لکھا ہے کہ رویا کے ساتھ لفظ عین کی قید اس لیے لگائی ہے تا کہ معلوم ہو کہ رویا سے رویت فی الیقظۃ مراد ہے۔ نہ رویا بمعنی خواب۔

انما قید الرویا بالعین اشارة الی انها فی الیقظة والی انها لیست بمعنی العلم.

(حاشیه بخاری صفحه ٦٨٦)

اور پھر کرمانی نے لکھا ہے کہ عین کی قید سے جو رویا کے ساتھ ہے اس بات کا اشارہ ہے کہ اس سے جاگتے میں دیکھنا مراد ہے اور وہ علم کے معنی میں نہیں ہے۔

قال ابن عباس هی رویا عین راها النبی ﷺ لا رویا منام.

(شفا صفحه ۸۷)

اور شفا قاضی عیاض میں لکھا ہے کہ ابن عباس کہتے ہیں کہ رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے جو رسول خدا ﷺ نے دیکھا نہ خواب کا دیکھنا۔

واضح ہو کہ ابن عباس کی حدیث میں الفاظ

"لا رویا منام"

کے نہیں ہیں۔ جن کے معنی یہ ہیں کہ "وہ دیکھنا سونے کی حالت میں نہیں ہے۔"

اگر اس امر کے ثبوت کا مدار کہ حضرت ابن عباس کے نزدیک معراج "فی الیقظۃ" ہوئی۔ صرف اسی حدیث پر ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ ان کا مذہب یہ تھا کہ معراج "فی الیقظۃ" ہوئی کیوں کہ اگر حضرت ابن عباس کا یہ مذہب تھا جیسا کہ قاضی عیاض نے قرار دیا ہے کہ اسرایا معراج بحالت یقظۃ ہوئی تھی تو صاف فرماتے

"عی رویا فی الیقظة" یا "روية فی الیقظة اربها رسول اللهﷺ ليلة اسرے به الی بیت المقدس"

اس صاف لفظ کو چھوڑ کر ایک ایسے لفظ کو اختیار کرنے کی جس کے معنی یقظۃ کے نہیں ہیں اور اگر بہت کوشش کی جائے تو اس سے بطور دلالت التزامی کے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں، کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ سلف سے علماء اور صحابہ کو اس میں اختلاف ہے کہ واقعات معراج بحالت بیداری ہوئے تھے یا خواب میں۔ لیکن اگر قید لفظ "عین" کی جو ابن عباس کی حدیث میں ہے۔ ایسی صاف ہوتی جس سے

"رویت فی الیقظة"

سمجھی جاتی تو علماء میں اختلاف نہ ہوتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ قید لفظ "عین" "رویت فی الیقظۃ" کا سمجھنا ایسا صاف نہیں ہے جیسا کہ بعض نے سمجھا ہے۔

العین عند العرب حقیقة الشی یقال جاء بالامر من عین صافیه ای من فصه وحقیقة وجاء بالحق بعینه ای خالصا واضحا.

(لسان العرب جلد ۱۷ صفحہ ۱۸۰)

عین کے معنی لغت میں

"حقیقة الشی"

کے ہیں۔لسان العرب میں لکھا ہے اہل عرب کے نزدیک عین کسی چیز کی حقیقت پر بولا جاتا ہے۔کہتے ہیں کہ وہ اس کام کو عین صافی سے لایا یعنی اس کام کی اصلیت اور حقیقت سے اور حق کو بعینہ لایا یعنی خالص اور روشن حق کو لایا۔

پس حضرت ابن عباس کا یہ فرمانا کہ رویا عین۔اس کے معنی ہیں۔

رویا حقیقة لان رویا الانبیاء حق وحی"

اور اس لیے ہمارے نزدیک ابن عباس کی حدیث میں رویا کے ساتھ جو عین کے لفظ کی قید لگائی ہے اس سے رویا کے معنوں کو تبدیل کرنا اور لفظ رویا کو جو قرآن مجید میں آیا ہے بلا کسی قرینہ کے جو قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔مجازی معنوں میں لینا مقصود نہیں ہے بلکہ اسے رویا کے صحیح اور واقعی اور حق ہونے کی تاکید مراد ہے یعنی آنحضرت ﷺ کا یہ خواب وہم و خیال یا اضعاث احلام میں سے نہیں ہے بلکہ درحقیقت خواب میں جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے دیکھا وہ سچ اور حق ہے کیوں کہ انبیاء کے تمام خواب حق اور سچ ہوتے ہیں پس لفظ عین کی قید سے لازم نہیں آتا کہ حالت بیداری میں دیکھا ہو۔

واختلف الصحابة هل رای ربه تلک اللیلة ام لا فصح عن عباس انه رای ربه وصح عنه انه قال راه بقواده(زاد المعاد جلد اول صفحه ۳۰۱)

ہمارے اس قول کی تائید میں ابن قیم کا یہ قول زاد المعاد میں ہے کہ صحابہ میں اختلاف ہے کہ آنحضرت ﷺ نے معراج کی رات میں خدا کو دیکھا تھا یا نہیں۔ابن عباس کی روایت

ہے کہ دیکھا تھا مگر صحیح یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ آنحضرت نے خدا کو اپنے دل سے دیکھا تھا یعنی آنکھوں سے نہیں دیکھا اور یہ پوری دلیل ہے کہ ان کی روایت میں لفظ عین سے آنکھ کا دیکھنا مراد نہیں ہے۔

اگر ہماری یہ رائے صحیح نہ ہو اور ابن عباس نے عین کا لفظ رویا کے ساتھ اسی مقصد سے بولا ہو کہ رویا سے رویت بالعین فی الیقظۃ مراد ہے۔ تو وہ بھی منجملہ اس گروہ کے ہوں گے جو معراج فی الیقظۃ کے قائل ہوئے ہیں۔ مگر ہم اس گروہ میں ہیں جو واقعہ معراج کو حالت خواب میں تسلیم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک خواب ہی میں ماننا لازم ہے۔ جس کی وجہ ہم پانچویں دلیل کی تصریح میں بیان کریں گے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے آنحضرت ﷺ کا معراج میں جانا

''بجسد برزخی بین المثال والشھادۃ''

بیان کیا تھا۔ اور ہم نے کہا تھا کہ ہم اس کا مطلب نہیں سمجھ سکتے۔ اس طرح ابن قیم نے زادالمعاد میں بیان کیا ہے کہ صرف روح رسول خدا ﷺ کی معراج میں گئی تھی اور جسد نہیں گیا اور اسی طرح پر روح گئی تھی۔ جس طرح پر انسان کی روح مرنے کے بعد جاتی ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ انسان کی روح نکلنے کے بعد انسان مر جاتا ہے مگر رسول خدا ﷺ کی روح جانے کے بعد آنحضرت فوت نہیں ہوئے تھے۔ اگرچہ یہ رمز بھی ہماری سمجھ میں نہیں آتی لیکن اس کا نتیجہ بھی ہ ہے کہ ابن قیم بھی بجسدہ معراج کا قائل نہیں ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے کا ماخذ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال جو کچھ ابن قیم کی رائے ہے۔ ہم اس کو اس مقام پر بجنسہ نقل کرتے ہیں۔

وقد نقل ابن اسحاق عن عایشه و معاویه انما قال انما کان الاسراء بروحه ولم یفقد جسده ونقل عن الحسن البصری نحو ذلک ولکن

ینبغی ان یعلم الفرق بین ان یقال کان الاسراء منا ما و بین ان یقال کان
بروحه دون جسده وبینهم فوق عظیم وعایشه و معاویه لم یقولا کان منا
ما وانما قال اسری بروحه و لم یفقد جسده وفرق بین الامریئن فانما یراه
النائم قد یکون امثالا مضروبة للمعلوم فی الصور المحسوسةفیری کانه
قد عرج به الی السماء وذهب به الی مکة واقطار الار ض و روحه لم
تصعد ولم تذهب وانما ملک الرویا ضرب له المثال والذین قالو اعرج
برسول الله ﷺ طائفتان طا ئفة قالت عرج بروحه وبدنه و طائفة قالت
عرج بروحه ولم یفقد بدنه وهولاء لم یریدوا ان المعراج کان مناما وانما
ارادوا ان الروح ذاتها اسرے بها وعرج بها حقیقة و باشرت من جنس
ماتبا شربعد المفا رقة وکان حالها فی ذلک کحالها بعد الفارقة فی
صعودها الی السموات سماء حتی ینتهی بها الی السماء السسابعة فتقف
بین یدی الله عزوجل فیا مرفیها بما یشاء ثم تنزل الارض فالذی کان
الرسول الله ﷺ لیلة الاسراء اکمل مما یحصل اللروح عند المفا رقة
ومعلوم ان هذا امر فرق مایراه المنا مم لکن لما کان رسول الله ﷺ فی
مقامه خرق المعوائد حتی شق بطنه وهو حی لایتالم بذالک عرج بذات
روحه المقدسة حقیقة من غیر اماتة ومن سواء لاینال بذات روحه الصعود
الی السماء الابعد المفارقة فالانبیاء انما استقرت ارواحهم هناک بعد
مفارقة الابدان و روح رسول الله ﷺ صعدت الی هناک فی حال
الحیوة ثم عادت و بعد وفاته استقرت فی الرفیق الاعلیٰ مع ارواح الانبیاء
ومع هذا فلها اشراف علی البدن واشراق و تغلق به بحیث یرد السلام

علی من سلم علیه وبهذا التعلق رای موسیٰ قائما بصلی فی قبرو راه فی السماء السادسة ومعلوم انه لم یعرج بموسیٰ من قبره ثم ردالیه وانما ذلک مقام روحه و استقرارها و قبره مقام بدنه و اسقترارہ الی یوم معاد الارواح الی اجسادها فراه یصلی فی قبره و راه فی السماء السادسته کما انه ﷺ فی ارفع مکان فی الرقیق الاعلیٰ مستقرا هناک و بدنه فی ضریحه غیر مفقود واذا سلم علیه المسلم رد الله علیه روحه حتی یرد علیه السلام ولم یفارق الملاء الاعلیٰ ومن کثف ادارکه وغلظت طباعه عن ادراک هذا فلینظر الی الشمس فی علو محلها وتعلقها و تاثیرها فی الارض وحیواة النبات والحیوان بها هذا وشان الروح فوق هذا فلها شان و للابدان شان وهذه النار تکون فی محلها و حرارتها توثر فی الجسم البعید عنها مع ان الارتباط والتعلق الذی بین الروح والبدن اقوی واکمل من ذلک واتم فشان الروح اعلی من ذلک والطف.

فقل اللعیون الرمد ایاک ان تری سنا الشمس استغشی ظلام اللیالیا (زاد المعاد ابن قیم جلد اول صفحه ۳۰۱ و ۳۰۲)

ابن اسحاق نے حضرت عائشہ اور معاویہ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ معراج میں آنحضرت کی روح گئی تھی اور جسم غائب نہیں ہوا اور حسن بصری کا مذہب بھی یہی بتایا ہے لیکن اس قول میں کہ اسرا، خواب میں ہوئی تھی اور اس قول میں کہ اسرا روح کے ساتھ ہوئی تھی نہ جسم کیساتھ فرق جاننا چاہیے اور دونوں میں بڑا فرق ہے۔ حضرت عائشہ اور معاویہ نے یہ نہیں کہا کہ اسرا خوب میں ہوئی تھی بلکہ انہوں نے کہا کہ اسرا روح کے ساتھ ہوئی تھی اور رسول خدا کا جسم اسرا میں نہیں گیا اور دونوں میں فرق ہے کیوں کہ سونے والا جو کچھ خواب میں

دیکھتا ہے وہ حقیقت میں ایک معلوم چیز کی مثالیں ہیں جو محسوس شکلوں میں اس کو دکھائی دیتی ہیں وہ دیکھتا ہے کہ گویا آسمان پر چڑھ گیا اور مکہ اور دنیا کے اطراف میں چلا گیا ہے۔ حالاں کہ اس کی روح نہ چڑھی نہ کہیں گئی۔ بلکہ خواب کا غلبہ نے اس کی نظر میں ایک صورت بنا دی۔ جو لوگ رسول خدا کے معراج کے قائل ہیں۔ ان کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ رسول خدا کی روح اور بدن دونوں کو معراج ہوئی۔ دوسرا کہتا ہے کہ معراج میں ان کی روح گئی تھی بدن نہیں گیا اور اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ معراج خواب میں ہوئی بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ خود آنحضرت کی روح اسرا میں گئی اور حقیقت میں اسی کو معراج ہوئی اور اس نے وہی کام کیا جو بدن سے جدا ہونے کے بعد روح کرتی ہے اور اس واقعہ میں اس کا حال ایسا ہوا جیسا کہ بدن سے جدا ہونے کے بعد روح ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر جاتی ہے یہاں تک کہ ساتویں آسمان پر پہنچی اور خدا کے سامنے ٹھہر جاتی ہے۔ پھر خدا جو چاہتا ہے اس کو حکم کرتا ہے پھر زمین پر اترتی ہے۔ پس جو حال رسول خدا کا معراج میں ہوا وہ اس سے زیادہ کامل تھا جو روح کو بدن چھوڑنے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حال اس کیفیت سے جو سونے والا خواب میں دیکھتا ہے بالاتر ہے لیکن چوں کہ رسول خدا نے اپنے (بلند) مرتبہ کے سبب بہت سے فطرت کے قاعدوں کو توڑا یہاں تک کہ زندگی میں ان کا پیٹ چاک کیا گیا اور ان کو تکلیف نہ ہوئی۔ اس لیے حقیقت میں بدون مرنے کے خود ان کی روح مقدس کو معراج ہوئی اور جو ان کے سوا ہیں ان میں سے کسی کی روح بدون مرنے اور بدن چھوڑنے کے آسمان پر صعود نہیں کرتی۔ انبیاء کی روحیں اس مقام پر بدن سے جدا ہونے کے بعد پہنچتی ہیں اور رسول خدا کی روح زندگی ہی میں اس مقام تک گ ءاور واپس آ گئی اور بعد وفات کے دیگر انبیاء کی روحوں کے ساتھ مقام

”رفیق اعلیٰ“

میں ہے اور باوجود اس کے بدن پر اس کا پر تو اور اس کی اطلاع اور ان کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ رسول خدا ہر ایک کے سلام کا جواب دیتے ہیں اور اسی تعلق کے سبب سے

رسول خدا نے موسیٰ کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر ان کو چھٹے آسمان پر بھی دیکھا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نہ موسیٰ نے قبر سے صعود کیا نہ واپس آئے۔ بلکہ وہ ان کی روح کا مقام اور اس کے ٹھہرانے کی جگہ ہے اور قبر ان کے بدن کا مقام اور اس کے ٹھہرنے کی جگہ ہے جب تک کہ روحیں دوبارہ بدنوں میں آئیں گی۔ اسی لیے رسول خدا نے ان کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر چھٹے آسمان پر دیکھا۔ جیسا کہ خود رسول خدا کی (روح)

"رفیق اعلیٰ"

میں ایک بلند مقام پر ہے اور ان کا بدن قبر میں موجود ہے اور جب کوئی مسلمان ان پر درود و سلام بھیجتا ہے خدا ان کی روح کو بدن میں واپس بھیجتا ہے تا کہ اس کے سلام کا جواب دیں حالاں کہ پھر بھی رسول خدا (کی روح) ملاء اعلیٰ سے جدا نہیں ہوتی اور جس شخص کی عقل تاریک اور طبیعت اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہے وہ دیکھے کہ آفتاب بہت بلندی پر ہے اور اسکا تعلق اور تاثیر زمین میں اور نبات اور حیوان کی زندگی میں ہے اور روح کا حال تو اس سے بالاتر ہے۔ کیوں کہ روح کا حال اور ہے اور اجسام کا حال اور۔ یہی آگ اپنی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کی گرمی اس جسم میں سرایت کرتی ہے جو اس سے دور ہے حالانکہ جو ربط اور تعلق روح اور بدن کے درمیان ہے وہ اس سے زیادہ لطیف اور بالاتر ہے۔ درد بھری آنکھوں سے کہہ دے کہ آفتاب کی روشنی کو دیکھنے سے بچو۔ ورنہ راتوں کا اندھیرا چھا جائے گا۔

تصریح تیسری دلیل کی

جو الفاظ کہ مالک بن صعصعہ کی حدیثوں میں ہیں

"وانا عندالبیت بین النائم والیقظان"

اور ایک حدیث میں ہے

"فی الحجر مطجعا"

اور انس بن مالک کی حدیث میں ہے

"تنام عینہ ولا ینام قلبہ"

اور حدیث کے آخر میں ہے

"فاستیقظ وھو فی المسجد الحرام"

یہ صاف دلیلیں اس بات کی ہیں کہ اسرا اور معراج سونے کی حالت میں ہوئی تھیں۔

مالک بن صعصعہ کی حدیثوں پر تو کسی شخص نے اعتراض نہیں کیا مگر انس بن مالک کی حدیث پر جس کے راویوں میں سے ایک راوی شریک بھی ہے اعتراض کیا ہے اور اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں ہے کہ تین فرشتے وحی آنے سے پہلے رسول خدا کے پاس آئے اور وہ مسجد حرام میں سوتے تھے۔ اس کے بعد بیان کیا ہے کہ ایک دوسری رات کو فرشتے آئے ایسی حالت میں جب کہ رسول خدا کا دل دیکھتا تھا اور آنکھیں سوتی تھیں اور دل جاگتا تھا۔ پس اس حدیث میں دو نقص ہیں اول تو تزلزل ہے بیان میں۔ دوسرے یہ کہ وحی آنے سے پہلے فرشتوں کا آنا بیان ہوا ہے۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیوں کہ پہلا جملہ ایک الگ واقعہ کا بیان ہے اور دوسرا جملہ جس میں

" فیما یری قلبہ وتنام عینہ"

آیا ہے وہ بیان ہے اسرا اور معراج کا۔ چنانچہ عینی شرح بخاری میں لکھا ہے۔

قال النووی جاء فی روایۃ شریک اوھام انکرھا العلماء من جملتھا

انـه قـال ذلک قبـل ان یوحی الیه وهو غلط لم یوافق علیه وایضا العلماء اجـمـعـو اعـلـی ان فـرض الـصـلـوـة کـان لیلة الاسراء فکیف یکون قبل الـوحـی...... وانـکـرهـا الخطابی وابن حزم وعبدالحق والقاضی عیاض والـنـوری ... وقـد صـرح هـولاء الـمـذکـورون بـان شـریـکـا تـفـرد بذلک....... قوله فلم یرحم ای بعد ذلک حتی اتوه لیلة اخری لم یعین الـمـدـة التی بین المجیئین فیحمل علی ان المجئی الثانی کان بعد الوحی الیـه وحیـنئذ وقع الاسراء والمعراج واذا کان بین المجینئین مدة فلا فرق بیـن ان تـکـون تـلـک المدة لیلة واحدة اولیالی کثیرة اوعدة سنین وبهذا یـرتـفـع الاشـکـال عن روایة شریک ویحصل الوفاق ان الاسراء کان فی الیـقـظة بـعـد البعثة وقبل الهجرة فیسقط تشنیع الخطابی وابن حزم وغیر هـمـا بـان شـریـکـا خـالف الا جـمـا ع فی دعواة ان المعراج کـان قبل البعثة.(عینی جلد ۱۱ صفحه ۲۰۲ و ۲۰۳)

امام نووی کہتے ہیں کہ شریک کی روایت میں چند غلطیاں ہیں جن کا علماء نے انکار کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے کہا ہے کہ معراج وحی آنے سے پہلے ہوئی اور یہ غلط ہے۔ کسی نے اس پر اتفاق نہیں کیا اور علماء باہم اس پر بھی متفق ہیں کہ نماز کا فرض ہونا معراج کی رات میں ہوا۔ پس معراج کیوں کر وحی آنے سے پہلے ہوسکتی ہے۔۔۔۔۔۔ خطابی۔ ابن حزم۔ عبدالحق۔ قاضی عیاض اور امام نووی نے اسکا انکار کیا ہے اور انہوں نے صاف کہہ دیا ہے کہ شریک اس بات میں اکیلا ہے۔۔۔۔۔۔ راوی کا یہ قول کہ اس کے بعد ان کو کسی نے نہیں دیکھا یہاں تک کہ وہ رسول خدا کے پاس دوسری رات آئے۔ اس میں اس نے دونوں دفعہ آنے میں جو مدت گذری اس کو بیان نہیں کیا ہے۔ پس خیال کیا جائے گا۔

کہ دوسری دفعہ کا آنا وحی آنے کے بعد ہوا اور اس وقت اسرا اور معراج واقع ہوئی۔ اور ار دونوں دفعہ کے آنے میں کوئی مدت ہے تو کوئی فرق نہیں ہے اس میں کہ وہ مدت ایک رات ہو یا بہت سی راتیں ہوں یا چند سال ہوں اور اس سے شریک کی روایت میں جو اشکال پیدا ہوتا ہے وہ اٹھ جاتا ہے اور اس بات پر اتفاق کا ہونا نکلتا ہے کہ اسرا جاگتے میں بعد نبوت کے اور قبل ہجرت کے ہوئی۔ پس خطابی۔ ابن حزم اور دیگر معترضین کی یہ ملامت دور ہو جاتی ہے کہ شریک نے اجماع امت کو اپنے اس دعویٰ سے توڑا ہے کہ معراج نبوت سے پہلے ہوئی۔

اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ پہلا واقعہ ایک رات کا ہے جس میں نہ معراج ہوئی ہے نہ کچھ اور واقعہ ہوا ہے اور اس رات کو فرشتے آئے اور صرف دیکھ کر چلے گئے اور اسی کی نسبت شریک نے بیان کیا ہے کہ یہ واقعہ قبل وحی کا ہے۔ دوسرا جملہ متعلق ہے اسرا اور معراج سے جیسا کہ عینی نے بیان کیا ہے اس صورت میں شریک کی حدیث میں اور قولوں میں کہ اسرا بعد نبوت ہوئی تھی۔ کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا۔ لیکن عینی نے جو بیان کیا ہے کہ

"ویحصل الوفاق ان الاسراء کان فی الیقظة بعد البعثة"

اس جملہ کا پہلا حصہ غلط ہے اس لیے کہ اس بات میں اتفاق نہیں ہوا کہ اسرا فی الیقظة تھی بلکہ اس دوسرے جملہ میں بھی صاف بیان کیا گیا ہے۔

"فیما یری قلبه ولا تنام عینه ولا ینام قلبه"

اور تمام قصہ معراج کا بیان کرنے کے بعد حدیث کے اخیر میں بیان کیا ہے

"فاستقیظ وھو فی المجس الحرام."

یعنی ان تمام واقعات کے بعد آنحضرت جاگے اور وہ مسجد حرام میں تھے۔ پس کچھ شک نہیں ہوسکتا کہ ان حدیثوں سے صاف ثابت ہوسکتا ہے کہ اسرا اور معراج ابتدا سے انتہا

تک سونے کی حالت میں ہوئی تھی اور وہ ایک خواب تھا۔ جو رسول خدا نے دیکھا۔

فیمکن ان یقال کان فی اول الامر و آخرۃ فی النوم و لیس فیہ ما یدل علی کونہ نائما فی القصۃ کلھا

(عینی جلد ۱۱ صفحہ ۲۰۳)

اور عینی میں جو یہ بات لکھی ہے کہ ممکن ہے کہ یہ کہا جاوے کہ آنحضرت شروع معراج اور آخر معراج میں سوتے تھے اور اس حدیث میں کوئی دلیل اس بات پر نہیں ہے کہ رسول خدا کل قصہ میں سوتے رہے۔

یہ ایسی بودی اور ضعیف ہے کہ کوئی شخص بھی اس پر کان نہیں رکھ سکتا۔ کیوں کہ کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے کہ درمیان معراج کے کسی وقت آنحضرت جاگ اٹھے تھے بلکہ کسی حدیث میں آنحضرت کے جاگتے ہوئے کا اشارہ بھی نہیں ہے۔

مالک بن صعصعہ کی حدیث میں جو یہ الفاظ ہیں

" بین النائم و الیقظان"

اس کی نہایت عمدہ تشریح انس بن مالک کی حدیث

و لاینام قلبہ"

اور تمام انبیا کا سونے میں یہی حال ہوتا ہے۔ ظاہر میں آنکھیں سو جاتی ہیں اور دل جاگتا رہتا ہے۔

تصریح چوتھی دلیل کی

ہم سمجھتے ہیں کہ اس دلیل کی زیادہ تصریح کرنے کی ہم کو چنداں ضرورت نہیں ہے

اس لیے کہ جن صحابہ کا مذہب یہ تھا کہ جسم مبارک آنحضرت ﷺ کا معراج میں نہیں گیا تھا بلکہ معراج سونے کی حالت میں بالروح ہوئی تھی ان کے نام مع ان کے اقوال کی سند کے ہم نے لکھ دیے ہیں اور اس لیے زیادہ تشریح کی ضرورت کی نہیں ہے مگر شفا قاضی عیاض نے مندرجہ حاشیہ نام ان لوگوں کے لکھے ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ معراج بجسدہ الیقظۃ ہوئی تھی

۔

عبدالله ابن عباس ، جابر بن عبدالله ، انس بن مالک، حذیفه بن الیهان ، عمر بن الخطاب، ابوهریره ، مالک بن صعصعه ، ابو حبة البدوی ، عبداله ابن مسعود ، ضحاک ، سعیدا بن جبیر ، قتاده، ابن المسیب، ابن شهاب ، ابن زید ، حسن، ابراهیم ، مسروق ، مجاهد عکرمه ، ابن حریج.

(شفا قاضی صفحه عیاض ۸۶)

ان میں معلوم ہوتا ہے کہ اسامہ بن زید، انس بن مالک، جابر بن عبداللہ، حذیفہ بن الیہان، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بنن مسعود، عمر بن الخطاب، مالک بن صعصعہ اور ابو ہریرہ تو صحابی ہیں اور باقی تابعی وغیرہ۔ مگر ہم کو نہیں معلوم کہ قاضی عیاض نے جو ان کا مذہب قرار دیا ہے۔ اس کی کیا سند ہے اور کہاں سے اس نے استنباط کیا ہے۔

انس بن مالک اور مالک بن صعصعہ دو صحابیوں کی حدیثیں ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ جن کی حدیثوں میں خود الفاظ

"انا نائم"

اور

بین النائم و الیقظان"

اور

فی الحجر مضطجعا"

اور

"فیما یری قلبه وتنام عینه ولا ینام قلبه"

اور

"ثم استیقیظ وھو فی المسجد الحرام"

موجود ہیں، جن سے صاف پایا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک معراج بحالت نوم ہوئی تھی پس معلوم نہیں ہوتا کہ ان دونوں صحابیوں کے نام قاضی عیاض ان لوگوں کی فہرست میں کیوں داخل کیے ہیں جن کا مذہب بجسدہ اور فی الیقظۃ ہونے کا ہے۔

مالک بن صعصعہ اور انس بن مالک کی حدیثوں میں قتادہ بھی ایک راوی ہیں۔ پھر وہ کسی طرح ان لوگوں کی فہرست میں داخل نہیں ہو سکتے۔ جو معراج کے بجسدہ اور فی الیقظۃ ہونے کے قائل ہیں۔

سوائے صحاح کے اور کتب حدیث میں جو حدیثیں ہیں ان پر بھی ہم نے سرسری طور پر نظر ڈالی ہے سوائے ایک حدیث کے جو بیہقی میں ہے اور جس میں یہ الفاظ ہیں

"بینما انا نائم عشاء فی المسجد الحرام اذا تانی آت فایقظنی فاستیقظت"

یعنی میں عشاء کے وقت مسجد الحرام میں سوتا تھا کہ آنے والا آیا اس نے مجھ کو جگایا اور میں جاگا، اور کسی حدیث میں جاگتے یا سوتے ہونے کا کچھ ذکر نہیں۔ پس ایسی حدیثوں سے اس بات پر استدلال کرنا کہ ان کے راویوں کا مذہب یہ ہے کہ معراج بجسدہ اور فی الیقظۃ ہوئی تھی۔ کسی طرح پر صحیح نہیں ہے۔ علاوہ اس کے بیہقی اور دیگر کتب کی حدیثیں جو صحا

ح میں داخل نہیں ہیں لائق وثوق اور قابل احتجاج نہیں ہیں۔ پس قاضی عیاض نے جو فہرست لکھی ہے اس کا ماخذ ایسا نہیں ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے

تصریح پانچویں دلیل کی

یہ دلیل اس امر سے علاقہ رکھتی ہے کہ اگر عقل اور نقل میں بظاہر اختلاف پایا جاتا ہو تو نقل کے معنی اس طرح پر بیان کرنے چاہییں جو عقل کے مطابق ہوں۔ مگر اس کی تصریح بیان کرنے سے پہلے ہم کو یہ بات معلوم کرنی چاہیے کہ حدیثیں جو کتابوں میں جمع ہوئی ہیں انکے الفاظ وہ نہیں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیے تھے۔ بلکہ راویوں کے لفظ ہیں جو انہوں نے اپنی سمجھ کے موافق بیان کیے ہیں۔

اس باب میں کہ حدیث بلفظہ روایت کرنی لازم ہے یا بالمعنی بھی روایت کرنا جائز ہے محدثین میں اختلاف رہا ہے۔ ایک گروہ محدثین کا حدیث کو بالمعنی روایت کرنا جائز نہیں سمجھتا بلکہ بلفظہ روایت کرنا ضروری سمجھتا تھا چناں چہ فتح کیا لمغیث شرح الفیتہ الحدیث میں جو حافظ زین الدین عراقی کی تصنیف ہے لکھا ہے

قیل لا یجوز لہ الروایۃ بالمعنی مطلقا قال طائفۃ من المحد ثین والفقھاء ولا صولیین منالشافعیۃ وغیرہ ھم قال القرطبی وھو الصحیح من مذھب مالک حتی ان بعض من ذھب لھذا شدد فیہ اکثر التشدید فلم یجوز تقدیم کلمۃ علیٰ کلمۃ ولاحرف آخر ولا ابدال حرف باخر ولا زیادۃ حرف ولا حذفہ فضلا عن اکثر ولا تخفیف ولا رف منصوب ولا نصب مجرورا مرفوع ولو لم یتغیر المعنی فی ذلک وکلہ بل اقتصر

بعضهم علی اللفظ ولو خالف اللغة الفصیحة وکذالو کان لحنا کمابین تفصیل هذا کله الخطیب فی الکفایه(فتح المغیث صفحه ۲۷٦)

محدثین۔فقہا اور اصولیین شافعیہ وغیرہ کا ایک گروہ روایت بالمعنی کا مطلقا روانہیں رکھتا۔قرطبی نے کہا ہے کہ امام مالک کا اصلی مذہب بھی یہی ہے۔یہاں تک کہ جو اس طرف گئے ہیں ان میں سے بعض نے اس باب میں بہت سختی کی ہے۔پس ان کے نزدیک ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ پر ایک حرف کا دوسرے حرف حرف پر مقدم لانا جائز نہیں ہے۔نہ ایک حرف کا دوسرے حرف کی جگہ بدلنا۔نہ ایک حرف کو زیادہ یا کم کرنا چہ جائیکہ بہت سے حرفوں کو۔نہ ثقیل کو خفیف کرنا اور نہ خفیف کو ثقیل کرنا۔نہ منصوب کو رفع دینا۔نہ مجرور یا مرفوع کو نصب دینا اگرچہ ان تمام صورتوں میں معنی نہ بدلتے ہوں۔بلکہ انہوں نے لفظ ہی پر بس کی ہے چاہے لغت فصیح کے برخلاف ہی ہو۔اور ایسا چاہے غلط ہو ہی خطیب نے کفایہ میں اس کو مفصل بیان کیا ہے۔

وقیل لا یجوز لغیرا لصاحبة خاصة الظهور الخلل فی اللسان بالنسبة لمن قبلهم بخلاف الصحابة فهم ارباب اللسان واعلم الخلق بالکلام حکاه الماوردی والرویانی فی باب القضا بل جزمابالہ لا یجوز لغیر الصحابی وجعلا الخلاف فی الصحابی دون غیره وقیل لایجوز لغیر الصحابة والتابعین بخلاف من کان منهم وبه جزم بعض معاصر الخطیب وهو خفید القاضی ابی بکر فی ادب الروایة قال لان الحدیث اذا قیده بالاسناد وجسب ان لا یختلف لفظه فید خله الکذب.(فتح المغیث صفحه ۵۷٦ و ۵۷۷)

اس تشدد میں جو بلفظہ حدیث کے بیان کرنے کی نسبت تھا بعض بیان بزرگوں نے

نرمی کی اور کہا کہ صرف صحابہ کو یا صحابہ اور تابعین کو بالمعنی روایت کرنی جائز ہے اور کو نہیں۔
چنانچہ فتح المغیث میں لکھا ہے کہ۔ اور کہا گیا ہے کہ صحابہ کے سوا دوسروں کے لیے روایت
بالمعنی کرنا روا نہیں ہے۔ کیوں کہ زبان میں بہ نسبت انکے جو پہلے تھے۔ خلل آ گیا ہے
برخلاف صحابہ کے اس لیے کہ وہ اہل زبان اور کلام کو خوب سمجھنے والے تھے۔ ماوردی اور
رویانی نے باب القضا میں اس کا ذکر کیا ہے بلکہ اس بات کو زور کے ساتھ بیان کہ کیا ہے
صحابی کے سوا دوسرے کو روایت بالمعنی جائز نہیں۔ مگر یہ ان کا اختلاف صرف صحابی میں ہے
نہ اوروں میں اور بعض کہتے کہ صحابہ اور تابعین کے سوا دوسروں کو روایت بالمعنی جائز نہیں ہے
اور خطیب کے ایک معاصر یعنی قاضی ابوبکر کے پوتے نے ادب الروایۃ میں اس کو زور کے
ساتھ بیان کیا ہے۔

ولیقل الرای عقب ایراده اللحدیث بمعنی ای بلمعنی لفظ او کما قال فقد کان انس رضؓ کما عندا الخطیب فی باب المعقودلمن اجازا الروایة بالمعنی لقولها عقب الحدیث ونحوه من الا لفاظ کقوله اونحو هذا وشبه اوشکله فقد روی الخطیب ایضا عن ابن مسعود انه قل سمعت رسول الله ﷺ ثم ارعد وارعدت ثیابه وقال اوشبه ذا اور نحوذا عن بی الرداء انه کان اذا فرغ من الحدیث عن رسول الله ﷺ قال هذااونحو هذا وشکله و رواها کلها الدارمی فی مسنده بخوها والفظه فی ابن مسعود قال اور مثله اونحوه اورشبیه به وفی لفظ آخرمسعود لغیره ان عمر بن میمون سمع یوما ابن مسعود یحدث عن النبی ﷺ وقد علاه کرب وجعل العرق ینحد رمنه عن جبینه وهو یقول اما فوق ذلک واما دون ذلک واما قریب من ذلک وهذا کشک من المحدث والقاری ابهما علیه الامربه

فانه یحسن یقول او کما قال.(فتح المغیث صفحہ ۲۷۹)

اس نے کہا ہے کہ جب حدیث میں اسناد کی قید لگائی تو یہ واجب ہے کہ لفظ نہ بدلیں تاکہ جھوٹ داخل نہ ہو جائے باوجود اس قید کے بھی یہ بات کہی گئی کہ روایت کرنے کے بعد راوی کو ایسے الفاظ کا کہہ دینا ضرور ہے جن سے معلوم ہو کہ حدیث کے بعینہ وہی لفظ نہیں ہیں جو پیغمبر خدا ﷺ نے فرمائے تھے چنانچہ فتح المغیث میں لکھا ہے کہ روای کو حدیث بالمعنی بیان کرنے کے بعد کہنا چاہیے

"او کما قال"

خطیب نے ایک باب میں جس میں ان کا بیان ہے جن کو روایت بالمعنی کی اجازت ہے۔ کہا ہے کہ انسؓ حدیث کے بعد کہتے تھے اسکے قول کی مانند یا ایسا یا اس جیسا یا اس سے ملتا جلتا۔ خطیب ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے پیغمبر خدا سے سنا ہے پھر کانپے اور ان کا کپڑا اہلنے لگا اور کہا۔ اس کی مانند یا اسکی مثل اور ابو درد سے روایت ہے کہ جب وہ حدیث بیان کر چکتے تو کہتے کہ یہ کہا تھا یا اسکی مثل یا اس جیسا۔ دارمی نے اپنی مسند میں یہ سب الفاظ بیان کیے ہیں ابن مسعود کے الفاظ اس میں یہ ہیں اسکی مثل یا اس کی مانند یا اسکے مشابہ اور دوسرے راوی نے اور الفاظ بیان کیے ہیں۔ چناچہ عمر بن میموں نے کہا کہ میں نے ایک روز ابن مسعود کو حدیث بیان کرتے سنا اور ان کو تکلیف ہونے لگی اور پسینہ ان کی پیشانی پر ٹپکتا تھا اور وہ کہتے تھے کہ اس سے زیادہ یا اس سے کم یا اسکے قریب۔ غرضیکہ ایسا لفظ کہے جس سے قاری اور محدث کا شک ظاہر ہو۔

باوجود اسکے صحابہ اور تابعین برابر حدیث کو بالمعنی روایت کرتے تھے۔ جیسا کہ فتح المغیث کی مندرجہ ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

وعن بعض التابعین قال لقیت انا سا من الصابة فاجتمعوا فی المعنی

واختلفو اعلى فى اللفظ فقلت ذلک لبعضهم فقال لاباس به مالم يحل معناه حكاه الشافعى وقال حذيفة انا قوم عرب نور والا حاديث فنقدم و نوخرو قال ابن سيرينكنت اسمع الحديث من عشرة المعنى واحد واللفظ مختلف وممن كان يروى بالمعنى من التابعين الحسن والشعبى والنخعى بل قال ابن الصلاح انه الذى شهد به احوال الصحابة و السلف الاولين فكثير ما كانوا ينقلون معنى واحدا فى امر واحد بالفاظ مختلفة وما ذالک لان معولهم كان على المعنى دون اللفظ. (فتح المغيث صفحه ۲۷۵)

ایک تابعی کہتے ہیں کہ میں بہت سے صحابیوں سے ملا ہوں۔ جو معنی میں متفق اور الفاظ میں مختلف تھے میں نے ایک صحابی سے کہا تو کہنے لگے کیا مضائقہ ہے اگر معنی نہ بدلیں یہ شافعی کا بیان ہے اور حذیفہ کہتے تھے ہم قوم عرب ہیں جب حدیث بیان کرتے ہیں الفاظ آگے پیچھے کر دیتے ہیں ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں دس آدمیوں سے حدیث سنتا تھا۔ معنی یکساں اور الفاظ جدجدا ہوتے تھے۔ تابعین میں سے حسن شعبی اور نخعی روایت بالمعنی کرتے تھے۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ صحابہ اور سلف اولین کے حالات اس پر شاہد ہیں کہ وہ اکثر ایک مطلب کو مختلف الفاظ میں بیان کرتے تھے۔ کیوں کہ ان کا زیادہ تر خیال مضمون پر ہوتا تھا نہ الفاظ پر۔

قال الحسن لولا المعنى ما حدثنا وقال الثورى لو اردنا ان نحد ثكم بالحديث كما سمعناء ماحدثنا كم بحرف واحد(فتح المغيث صفحه ۲۷۷)

حسن رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اگر روایت بالمعنی کی اجازت نہ ہوتی تو ہم حدیث نہ

بیان کر سکتے اور ثوری کہتے ہیں کہ اگر ہم حدیث اسی طرح تم سے بیان کرنا چاہیں جس طرح سنی ہے تو ایک حرف بھی نہیں بیان کر سکتے

ولیرد بالاالفاظ اللتی سمع بها مقتصرا علیها بدون تقدیم ولا تاخیر ولا زیاده ولانقص الحرف فاکثر ولا ابدال حرف او اکثر بغیر ولا مشدد بمثقل او عکسه من لا یعلم مدلولها ای الفاظ فی اللسان ومقاصدها وما یحل معناها والمحتمل من غیره والمرادف منها وذلک علی وجه الوجوب بلا خلاف بین العلماء(فتح المغیث صفحه ۲۷۵)

بالاخر حدیثوں کا بعض شرطوں سے بالمعنی روایت کرنا محدثین کے نزدیک جائز قرار پایا۔ چانچہ امام سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں کہ اس باب میں سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص عربی زبان کے الفاظ کے مدلول اوران کے مقاصد اور معنی کے متغیر ہونے اور محتمل اور غیر محتمل معنی اور مرادف کو نہیں جانتا اس کے لیے ضرور ہے کہ انھی الفاظ سے روایت کرے جو اس نے سنے ہیں بغیر تقدیم وتاخیر کے اور بغیر ایک حرف کی بھی زیادتی یا کمی کے اور بغیر ایک حرف کے بھی بدلنے کے اور مشدد کی جگہ ثقیل اور ثقیل کی جگہ مشدد لانے کے۔

واما غیره ممن یعلم ذلک ویحققه فاختلف فیه السلف واصحاب الحدیث و ارباب الفقة ولا صول فالمعظم منها اجاز له الروایة بالمعنی اذا کان قاطعا بانه ادی معنی اللفظ الذی بلغه سواء فی ذال المرفوع اوغیره کان موجبه العلم اوالعمل وقع من الصحابی او التا بعی او غیر هما حفظ اللفظ ام لا صدر فی الافتاء والمناظرة او الروایة اتی بلفظ مرادف له ام لا کان معناه غامضا او ظاهرا حیث لم یحتمل اللفظ غیر ذالک المعنی وغلب علی ظنه ارادة الشارع بهذا اللفظ ماهو موضوع له دون التجوز

فيه و الا ستعارة.(فتح المغيث صفحه ٢٧٥)

اور کچھ لوگ ان لوگوں کے سوا ہیں جوان سب باتوں کو جانتے ہیں ان کے روایت بالمعنی کرنے میں اہل حدیث، اہل فقہ اور اہل اصول میں اختلاف ہے۔ بہت سے لوگوں نے ان کو بالمعنی روایت کرنے کی اجازت دی ہے۔ اگر روایت کرنے والا قطعاً سمجھتا ہو کہ جو لفظ اس نے سنا اسکے معنی پورے پورے ادا کر دیے ہیں اور روایت مرفوع علم ہو یا غیر مرفوع پر دلالت کرتی ہو یا عمل پر صحابی سے ہو یا تابعی سے یا ان کے سوا کسی اور سے منقول ہو۔ راوی نے الفاظ یاد رکھے ہوں یا نہیں افتاء اور مناظرہ میں ہو یا روایت میں اس کا مرادف لفظ بیان کیا ہو یا نہیں۔ اس کے معنی مبہم ہوں یا ایسے ظاہر کہ اس لفظ سے دوسرے معنی کا احتمال نہ نکلے اور اس لفظ سے جو کچھ شارع نے مراد لی ہے راوی کا ظن غلب بھی اسی طرف گیا ہو اور اس معنی مراد لینے میں نہ مجاز ہو نہ استعارہ۔

ان روایتوں سے بخوبی ظاہر ہے کہ ابتدا یعنی صحابہ و تابعین کے زمانہ سے حدیث کی روایت بالمعنی کرنے کا دستور تھا اور جو حدیثیں صحاح ستہ اور دیگر کتب حدیث میں لکھی ہیں سوائے شاذ و نادر چھوٹی حدیثوں کے وہ سب بالمعنی روایت کی گئی ہیں۔ یعنی آنحضرت نے جو بات جن لفظوں سے فرمائی تھی وہ لفظ بعینہ و بجنسہ نہیں ہیں بلکہ راویوں نے جو مطلب سمجھا اس کو ان لفظوں میں جن میں وہ بیان کر سکتے تھے بیان کیا۔ پھر اسی طرح دوسرے راوی نے پہلے راوی کے اور تیسرے راوی نے دوسرے روای کے اور چوتھے راوی نے تیسرے راوی کے بیان کو اپنے لفظوں میں بیان کیا اور علیٰ ہذا القیاس۔ پس حدیث کی کتابوں میں جو حدیثیں لکھی گئی ہیں وہ اخیر راوی کے لفظ ہیں اور معلوم نہیں ہوتا کہ اس درمیان میں اصلی الفاظ سے کس قدر لفظ ادل بدل اور الٹ پلٹ ہو گئے اور کچھ عجب نہیں کہ کسی نے حدیث کے اصل مطلب سمجھنے میں بھی غلطی کی ہو اور اصلی حدیث کا مطلب بھی بدل گیا ہو اور اس

کے یعنی غلط مطلب سمجھنے کی مثال میں متعدد حدیثیں بھی موجود ہیں۔ خود صحابہ نے حدیث سماع موتیٰ اور حدیث تعذیب المیت ببکاء اہلہ کا مطلب غلط سمجھا تھا۔

واما کلامه ﷺ فیستدل منه بماثبت انه قاله علی اللفظ المروی وذلک نادرجدا انما یوجد فی الاحادیث القصار علی قلة ایضا فان غالب الا حادیث مروی بالمعنی وقد تداولتها الاعاجم والمولدون قبل ندوینها فردوها بما ادت الیه عبارتهم فزادوا ونقصوا وقد موا واخروا وابدلو الفاظا بالفاظ ولهذا تری الحدیث الواحد فی القصة الواجدة مرویا علی اوجه شتی بعبارات مختلفة ومن ثم انکرعلی ابن مالک اثباته القواعد النحویة بالافاظ الواردة فی الحدیث قال ابو حیان فی شرح التسهیل قدا کثر هذا المصنف من الا ستدلال بما وقع فی الاحادیث علی اثبات القواعد الکلیة فی لسان العرب وما رایت احدا من المتقد مین والمتا خرین سلک هذه الطریقة غیره علی ان الواضعین الاولین لعلم النحوا المستقرئین للاحکام من لسان العرب کابی عمرو بن العلا وعیسیٰ بن عمرو الخلیل وسیبویه من ائمة البصریین والکسائی والفراء وعلی بن مبارک الا حمرو هشام الضریرمن ائمتة الکوفیین لم یفعلوا ذلک وتبعهم علی هذا المسلک المتا خرون من الفریقین وغیر هم عن نحاة الاقالیم کنحاة بغداد واهل الاندلس وقد جری الکلام فی ذلک مع بعض المتا خرین الاذکیاء فقال انما ترک العلماء ذلک لعدم وثوقهم ان ذلک لفظ الرسول ﷺ اذلو وثقوا بذلک لجریٰ مجری القرآن فی اثبات القواعد الکلیة وانما کان ذلک لا مرین احد هما ان الرواة جو ز

والنقل بالمعنی قتجد فضة واحدة قد جرت فی زمانه ﷺ لم منقل بتلک
الالفاظ جمیعا نحو ماروی من قوله زوجتکها بما معک من القرآن
ملکتکها بما معک من القرآن ملکتکها بما معک خزها بما معک وغیر
ذلک من الالافظ الواردة فی هذه الفضة فنعلم یقینا انه ﷺ لم یلفظ
بجمیع هذه الفاظ بل لا نجزم بانه قال بعضها اذ یحتمل انه قال لفظا مراد
فالهذه الالفاظ غیر ها فاتت الرواة با لرادف ولم تات بلفظه اذا لمعنی هوا
لمطلوب ولا سیما مع تقادم السماع وعدم ضبط بالکتابةولا تکال علی
الحفظ فا لضا بط منهم من ضبط المعنی واما ضبط اللفظ فبعید جدا لا
سیمافی الاحادیث الطوال وقد سفیان الثوری ان قلت لکم انی احدثکم
کما سمعت فلا تصد قونی انما هوالمعنی ومن نظر فی الحدیث ادنی نظر
فی الحدیث ادنی نظر علم الیقین انهم انما یروون بالمعنی..... وقال
ابوحیان انما امعنت الکلام فی هذه المسئلة لئلا یقول المبتدی ما بال
النحویین یستدلون بقول العرب و فیهم المسلم والکافر ولا یستدلون.
بماروی فی الحدیث بنقل العدول کا البخاری ومسلم واضرابهما فمن طا
لع ماذ کرناه اذرک السبب الذی لا جله لم یستدل النحاة بالحدیث
انتهی کلام ابن حیان بلفظة.......وقال ابوالحسن ابن الصائغ فی شرح
الجمل تجویز الروایة بالمعنی هوالسبب عندی فی ترک الائمة کسیبویه
وغیره الا ستشهاد علی اثبات اللغة بالحدیث واعتمد وافی ذلک علی
القرآن وصریح النقل عن العرب ولولا تصریح العلماء بجوارالعقل
بالمعنی فی لحدیث لکان الا ولی فی اثبات فصیح اللغة کلام النبی ﷺ

لانه افصح العرب.(الافتراح للسیوطی صفحه ١٩ و ٢٠ و ٢١)

وهکذا فی خزانة الادب للعلامة عبدالقادر البغدادی ناقلا عن السیوطی ومصحاله.

اسی باعث سے کہ حدیثوں کی روایت کے جو الفاظ ہیں وہ آخیر راویوں کے ہیں جب کہ اصلی زبان عرب میں کسی قدر تبدیل ہوگئی تھی علمائے علم ادب نے حدیثوں کے بلحاظ علم ادب کے قابل سند نہیں سمجھا۔ چنانچہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب الافتراح میں لکھا ہے پیغمبر خدا کی اس کلام سے استدلال کیا جاتا ہے جس کی نسبت ثابت ہو چکا ہے کہ یہی الفاظ جو روایت کیے گئے ہیں۔ آپ کی زبان مبارک سے نکلے ہیں۔ اور یہ بہت ہی کم ہے۔ صرف چھوٹی چھوٹی حدیثوں میں ہے ورنہ اکثر حدیثیں بالمعنی روایت ہوئی ہیں اور عجمیوں اور مولدین نے حدیثوں کو ان کے جمع ہونے پہلے سے استعمال کیا ہے۔ پھر خود ان کی عبارت حدیثوں کے مطلب کو جہاں کھینچ کر لے گئے وہیں پہنچا دیا۔ بڑھایا گھٹایا۔ تقدیم و تاخیر کی اور الفاظ بدل دیے۔ اسی لیے ایک حدیث ایک ہی مضمون کی مختلف طور پر جدا جدا عبارتوں میں بیان ہوئی ہے اور اسی لیے ابن مالک پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس نے الفاظ حدیث سے قواعد نحویہ کو ثابت کیا ہے۔ ابوحیان شرح تسہیل میں لکھتا ہے کہ اس مصنف نے عربی زبان کے قواعد کلیہ کو اکثر الفاظ حدیث سے ثابت کیا ہے اور اس کے سوا متقدمین اور متاخرین میں سے کوئی اس طریقہ پر نہیں چلا۔ علم نحو کے اول بانیوں اور زبان عربی کے قواعد کے محققوں جیسے ابو عمر ابن علا۔ عیسیٰ بن عمر اور سیبویہ نے بصری نحویوں میں سے اور کسائی۔ فرا۔ علی بن مبارک احمر اور ہشام۔ الضریر نے کوفی نحویوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا اور دونوں قسم کے نحوی متاخرین میں سے اور بغداد اور اندلس وغیرہ مختلف ملکوں کے نحوی بھی اس طریق پر چلے ہیں۔ متاخرین میں سے ایک عالم کے سامنے اس کا تذکرہ آیا تو

اس نے کہا کہ علماء نے اس طریقہ کو اس لیے ترک کیا ہے کہ انکو ہرگز اعتماد نہیں ہے کہ یہ الفاظ بعینہ پیغمبر خدا کے ہیں۔ اگر وہ اعتماد کرتے تو قواعد کلیہ کے ثبوت میں حدیث بھی بمنزلہ قرآن کے ہوتی۔ اور یہ دو باعث سے ہوا ایک تو یہ کہ راویوں نے روایت بالمعنی کو جائز سمجھا اور تم دیکھو گے کہ ایک واقعہ جو پیغمبر خدا کے زمانہ میں ہوا تھا۔ انہی تمام الفاظ میں منقول نہیں ہوا ہے۔ جیسے ایک قصہ میں کہیں تو

''زوجتکھا بما معک''

اور کہیں

''ملکتکھا بما معک''

اور کہیں

''خذھا بما معک''

الفاظ بیان ہوئے ہیں اور ہم یقیناً جانتے ہیں کہ پیغمبر خدا نے یہ تمام الفاظ نہیں کہے بلکہ ہمیں اس کا بھی یقین نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی لفظ کہا ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ پیغمبر خدا نے ان الفاظ کا کوئی اور مرادف لفظ فرمایا ہو۔ پھر راویوں نے وہ لفظ نہ بیان کیا ہو اور اس کا مرادف لفظ کہہ دیا ہو اس لیے کہ مطلب تو معنی سے ہے۔ اور خاصکر جب بار بار سنا گیا اور لکھا نہ گیا اور حافظہ پر بھروسا کیا گیا۔ پس ضابطہ وہی ہے جس نے مضمون یاد رکھا اور لفظ یاد رکھنا تو مشکل ہے خاص کر لمبی حدیثوں میں اور سفیان ثوری نے کہا ہے کہ اگر میں تم سے کہوں کہ میں نے جس طرح یہ حدیث سنی ہے اسی طرح تم سے بیان کرتا ہوں تو ہرگز یقین نہ کرنا بلکہ وہ صرف حدیث کا مضمون ہے۔ اور جو شخص ذرا بھی حدیث پر غور کرے گا اس کو یقین ہو جائے گا کہ سب بالمعنی روایت کرتے ہیں۔ ابو حیان کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ میں زیادہ گفتگو اس لیے کی کہ مبتدی یہ نہ کہہ دے کہ نحوی عرب کے قول سے جن میں مسلم اور

کافر دونوں ہیں استدلال کرتے ہیں اور الفاظ حدیث سے جو بخاری اور مسلم وغیرہ فقہ اور معتمد لوگوں سے روایت ہوئی ہیں استدلال نہیں کرتے۔ پس جو شخص ہمارے پچھلے بیان کو غور سے پڑھے گا اسے معلوم ہو جائے گا کہ نحویوں نے حدیث میں کیوں استدلال نہیں کیا۔۔۔۔۔ اور ابوالحسن ابن ضائغ شرح جمل میں کہتے ہیں کہ روایت بالمعنی کا جائز رکھنا ہی میرے نزدیک اس بات کا سبب ہے کہ سیبویہ جیسے نحویوں نے زبان کے کلیہ قواعد ثابت کرنے میں حدیث سے سند نہیں لی اور اس باب میں قرآن اور عرب کے کلام پر اعتماد کیا ہے اور اگر علماء حدیث میں روایت بالمعنی کو جائز نہ رکھتے تو پیغمبر خدا کا کلام زبان فصیح کے ثابت کرنے میں زیادہ قابل اعتماد تھا کیوں کہ پیغمبر خدا تمام عرب سے زیادہ فصیح تھے۔

علامہ عبدالقادر بغدادی نے خزانۃ الادب میں سیوطی کے قول کو نقل کرکے اس کی تصدیق کی ہے۔

علمائے علم حدیث نے جس قدر حدیثوں پر کوشش کی

"شکر الله سعيهم"

ان کی کوشش صرف راویوں کے ثقہ اور معتمد ہونے کے دریافت کرنے میں ہوئی۔ مگر ہم کو نہیں معلوم ہوتا کہ جو حدیثیں معتبر سمجھی گئی ہیں ان کے مضمون کی صحت اور عدم صحت دریافت کرنے کا کیا طریقہ اختیار کیا گیا تھا۔ حدیثوں کی تقسیم مرفوع۔ متصل۔ مسند وغیرہ پر کی گئی ہے۔ مگر ہو تقسیم بھی بلحاظ اسناد راویوں کے ہے۔ نہ بلحاظ روایت یعنی بلحاظ صحت یا عدم صحت یا مشتبہ ہونے مضمون حدیث کے۔

ہاں بلا شبہ موضوع حدیثوں کے پہنچاننے کے لیے محدثین نے چند قواعد بنائے ہیں جن کے مطابق مضمون حدیث پر لحاظ کرکے اس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ صحاح سبعہ یا حدیث کی اور معتبر کتابوں میں کوئی موضوع حدیث ہے۔ مگر جب

کہ یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ روایت حدیثوں کی باللفظ نہیں ہے بلکہ بالمعنی ہے اور الفاظ حدیث کے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ان حدیثوں کے مضامین کی صحت نہ جانچی جاوے۔ تا کہ ظاہر ہو کہ جو مضمون اس حدیث میں بیان ہوا ہے اس کے بیان کرنے میں راوی سے تو کوئی غلطی نہیں ہوئی اور ہمارے نزدیک یہ بات کہنی کافی نہیں ہے کہ جب وہ حدیثیں معتبر کتابوں میں لکھی گئی ہیں تو یہ تصور کر لینا چاہیے۔ کہ ان کے مضمونوں کی صحت بھی جانچ لی گئی ہے۔ خصوصا اس صورت میں کہ خود علمائے اسلام ان حدیثوں میں سے جو حدیث کی معتبر کتابوں میں لکھی گئی ہیں متعدد حدیثوں کو صحیح نہیں قرار دیتے۔

تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی حدیث میں مندرجہ ذیل نقصوں میں سے کوئی نقص پایا جاوے تو وہ حدیث معتبر نہیں ہے بلکہ موضوع ہے۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب عجالہ نافعہ میں لکھتے ہیں کہ

”علامات وضع حدیث و کذب راوی چند چیز است“

اول آنکہ خلاف تاریخ مشہور روایت کند۔

دوم آنکہ راوی شیعہ باشد و حدیث در طعن صحابہ روایت کند و یا ناصبی باشد و حدیث در مطاعن اہلبیت باشد و علیٰ ہذا القیاس۔

سوم:

آں کہ چیزے روایت کند کہ بر جمیع۔ مکلفین معرفت آں و عمل براں فرض باشد و او مفرد بود بروایت۔

چہارم:

آں کہ وقت وحال قرینہ باشد بر کذب او۔

پنجم

آں کہ مخالف مقتضائے عقل وشرع باشد وقواعد شرعیہ آنرا تکذیب نمایند۔

ششم

آں کہ در حدیث قصہ باشد از امر حسی واقعی کہ اگر بالحقیقت متحق می شد ہزاراں کس آنرا نقل می کردند۔

ہفتم

رکاکت لفظ ومعنی۔ مثلاً لفظے روایت کند کہ برقواعد عربیہ درست نشود یا معنی کہ مناسب شاں نبوت ووقار نباشد۔

ہشتم

افراط در وعید شدید بر گناہ صغیرہ یا افراط در وعدہ عظیم بر فعل قلیل۔

نہم:

آں کہ بر عمل قلیل ثواب حج وعمرہ ذکر نماید۔

دہم

آں کہ کسی را از عاملان خیر ثواب انبیاء موعود کند۔

یازدہم

خود اقرار کردہ باشد بوضع احادیث۔

امام سخاوی نے فتح المغیث میں ابن جوزی سے حدیث کے موضوع ہونے کی نشانیاں لکھی ہیں۔

اول:

جو حدیث کہ عقل اس کے مخالف ہو اور اصول کے متناقص ہو۔

دوم:

ایسی حدیث کہ حس اور مشاہدہ اس کو غلط قرار دیتا ہو۔

سوم:

وہ حدیث جوکہ مخالف ہو قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے۔

چہارم:

جس میں تھوڑے کام پر وعید شدید یا اجر عظیم کا وعدہ ہو۔

پنجم

رکت معنی اس روایت کی جو بیان کی گئی ہے۔

ششم:

رکت یعنی سخافت راوی کی۔

ہفتم:

منفرد ہونا راوی کا۔

ہشتم:

منفرد ہونا ایسی روایت میں جو تمام مکلفین سے متعلق ہو۔

نہم:

یا ایسی بڑی بات ہو جس کے نقل کرنے کی بہت سی ضرورتیں ہوں۔

دہم:

جس کے جھوٹ ہونے پر ایک گروہ کثیر متفق ہو۔ یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ خلاصہ ہے اس کا ج ابن جوزی نے بیان کیا ہے۔ لیکن ہم اس مقام پر ابن جوزی کی عبارت بعینہ جو فتح المغیث میں نقل کی گئی ہے نقل کرتے ہیں۔

قال ابن الجوزی و کل حدیث رایة یخالفه العقول اویناقض الاصول فاعلم انه موضوع فلا یتکلف اعتباره ای لا تعتبر رواته ولا تنظر فی جرحهم. او یکون ممایدفه الحس والمشاهدة. اومبا ینالنص الکتاب او السنة المتواترة اوالا جماع القطعی حیث لا یقبل شئی من ذلک التاویل. او تیضمن الافراط بالوعید الشدید علی الا مرالیسیر او بالوعد العظیم علی الفعل الیسیر وهذا لا خیر کثیر موجود فی حدیث القصاص والطر قیة. ومن رکت المعنی لا تاکلوا القرعة حتی تذبحوا ولذا جعل بعض ذلک دلیلا علی کذب روایة وکل هذ من القرائن فی المروی. وقد

تـكـون فـی الـراوی کـقـضـة غـیـاث مـع الـمـهـدی وحکایة سعد بن طریق الماضی ذکرهما واختلاف المامون بن احمد الهروی حین قیل له الاتری الشـافـعـی ومـن تبـعـه بـخـراسـان ذاک الکلام القبیح حکاء الحا کم فی الـمـدخل قال بعض المتاخرین وقد رایت رجلا قام یوم جمعة قبل الصلوة فابتد الیورده فسقط من قامته مغشیا علیه. او انفراده عمن لم یدرکه بمالم یـوجـد عـنـد غیـر هـمـا او نفراده بشئی معکونه فیهایلزم المکلفین علمه وقطع العذر فیه کما قدرة الخطیب فی اول الکفایة . او با مر جسیم یتوفر الـدواعـی عـلی نقله کحصر العدد للحاج عن البیت او بما صرح بتکذیبه فیـه جـمـع کثیـر یـمـتـنـع فـی العادة قواطئهم علی الکذب وتقلید بعضهم بعضا. (فتح المغیث صفحه ۱۱۴)

ابن جوزی نے کہا ہے کہ جو حدیث عقل کے مخالف ہے یا اصول کے برخلاف ہے اس کو موضوع جانو۔ اس کے راویوں کی جرح وتعدیل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یا حدیث میں ایسا بیان ہو جو حس ومشاہدہ کے برخلاف ہے۔ یا قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے برخلاف ہے۔ جن میں سے ایک کی بھی تاویل نہیں ہوسکتی۔ یا تھوڑے سے کام پر بہت سے عذاب یا ثواب کا ذکر ہو۔ اور یہ اخیر مضمون قصہ گویوں اور بازاریوں کی حدیثوں میں بہت کثرت سے پایا جاتا ہے یا معنی رکیک وسخیف ہوں جیسے اس حدیث میں کہ کدو کو بغیر ذبح کیے نہ کھاؤ۔ اس لیے اس رکت معنی کو بعض نے راوی کے کذب پر دلیل گردانا ہے اور یہ سب قرینے تو روایت میں ہوتے ہیں اور کبھی راوی میں ایسا قرینہ ہوتا ہے جیسے غیاث کا قصہ مہدی کے ساتھ اور سعد بن طریف کی حکایت جن کا ذکر ہو چکا ہے اور ابن احمد ہروی کا وہ بے ہودہ کلام (نسبت امام شافعی کے) گھڑ لینا جب اس سے کہا گیا کہ کیا تو شافعی کو

نہیں دیکھتا اوران کو جو اس کے تابع ہیں خراسان میں۔ حاکم نے اس کو مدخل میں بیان کیا ہے اور متاخرین میں سے ایک نے کہا ہے کہ میں نے ایک مرد کو دیکھا کہ جمعہ کے دن نماز سے پہلے کھڑا ہوا اور چاہا کہ اس کو بیان کرے پھر بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ یا راوی کا منفرد ہونا ایسی حدیث میں جو اوروں کے پاس نہیں ہے۔ ان لوگوں سے سے جنہوں نے اس حدیث کو نہیں سنا۔ یا اس کا منفرد ہونا ایسی حدیث میں جس کے مضمون کا جاننا تمام مکلفین کو نہایت ضروری ہے۔ یا ایسے عظیم الشان واقعہ کا بیان جس کے نقل کرنے کی بہت سے لوگوں کو ضرورت ہے۔ جیسے کعبہ سے حاجیوں کے ایک گروہ کا روکا جانا یا ایسا بیان جس کو اتنی بڑی جماعت نے جھٹلا دیا ہے جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا اور ایک دوسرے کی تقلید کرنا عادۃ ناممکن ہے۔

وقیل لمامون ابن احمد الهروی الاتری الی الشافعی من تبعه بخراسان فقال حدثنا احمد بن عبدالبر حدثنا عبدالله بن معدان الازدی عن انس مرفوعا یکون فی امتی رجل یقال له محمد بن ادریس اضر علی امتی من ابلیس. (تدریب الراوی صفحه ١٠٠)

اور جو قبیح الفاظ حضرت امام شافعی کی نسبت کہے گئے تھے وہ یہ ہیں۔ کہ ماموں بن احمد ہروی سے کہا گیا کہ کیا تو نے شافعی کو نہیں دیکھا اوران کو جو خراسان میں اس کے تابع ہیں۔ تو اسنے کہا ہم سے احمد بن عبدالبر نے اور اس سے عبداللہ بن معدان ازدی نے انس سے مرفوعا حدیث بیان کی ہے کہ میری امت میں ایک شخص ہوگا جس کو محمد بن ادریس (امام شافعی) کہیں گے۔ وہ میری امت کو شیطان سے زیادہ نقصان پہنچائیگا۔

ومما یدخل فی قریبة حال المروی مانقل عن الخطیب عن ابی بکرین الطیب ان من جملة دلائل لوضع ان یکون مخالفا للعقل بحیث لا

يقبل التاويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة اويكون منا فيا لد لالة الكتاب القطعية اولسنة للتواترة اولاجماع القطعى.(تدريب الراوى صفحه ۹۹)

اور تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ موضوع ہونے کے ان قرینوں میں سے جوخود روایت کے دیکھنے سے معلوم ہوتے ہیں وہ قول ہے جوخطیب سے منقول ہےاوراس نے ابو بکر بن الطیب سے نقل کیا ہے۔ کہ موضوع ہونے کے تمام دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث اس طرح عقل کے مخالف ہو کہ اس کی تاویل نہ ہوسکتی ہواوراسی ذیل میں وہ حدیث ہے جس کا مضمون حس ومشاہدہ کے برخلاف ہو۔ یا کتاب اللہ یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے خلاف ہو۔

ومن المخالف اللعقل مارواه ابن الجوزى من طريق عبدلرحمان بن زيد بن سالم عن ابيه عن جده مرفوعا ان سفينة نوح طاقت بالبيت سبعا وصلت عند المقام ركعتين . (تدريب الراوى صفحه ۱۰۰)

اوراسی کتاب میں درباب مخالفت عقل ونقل یہ لکھا ہے کہ ان حدیثوں میں سے جو عقل کے مخالف ہیں۔ایک وہ ہے۔ جوابن جوزی نے عبدالرحمان سے اوراس نے اپنے باپ زید سے اوراس نے اپنے باپ سالم سے مرفوعا بیان کی ہے کہ نوح کی کشتی نے کعبہ کے گرد سات دفعہ طواف کیا اور مقام ابراہیم کے نزدیک دورکعت نماز پڑھی۔

وقال ابن الجوزى ما احسن قول القائل اذا رايت الحديث يباين المعقول او يخالف المنقول ويناقض الاصول فاعلم انه موضوع ومعنى مناقضة للاصول ان يكون من المسانيد والكتب المشهورة.(تدريب الراوى صفحه ۱۰۰)

اور اسی کتاب میں لکھا ہے کہ ابن جوزی کہتے ہیں کسی نے اچھا کہا ہے کہ جب تو حدیث کو عقل یا نقل کے خلاف پائے۔ سمجھ لے کہ وہ موضوع ہے اور اصول سے مخالف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حدیث دواوین اسلام سے یعنی مسانید اور حدیث کی مشہور کتابوں سے خارج ہو۔

ابن جوزی نے جو مناقضۃ لاصول کے معنی میں لکھا ہے کہ وہ حدیث دواوین اسلام یعنی کتب حدیث اور کتب مشہورہ میں نہ ہو اس قید کو ہم صحیح نہیں قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ بات مسلم ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین یا ان کے بعد جو حدیث کے راوی ہیں معصوم نہ تھے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ احادیث کی روایت بالمعنی ہے بلفظہ نہیں ہے۔ پس اگر ان حدیثوں میں جو حدیث کی مروجہ کتابوں میں مندرج ہیں منجملہ مذکورہ بالا نقصوں کے کوئی نقص پایا جاوے تو کیا وجہ ہیکہ ہم اس حدیث کی نسبت یہ نہ خیال کریں کہ راوی سے بیان کرنے میں یا مضمون کے سمجھنے میں کچھ غلطی ہوئی ہے اور اس بات کو فرض کر لینا کہ جب وہ حدیث کتب حدیث میں مندرج ہوگئی ہے تو اسمیں کچھ غلطی نہیں ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور راویوں کو معصومیت کا درجہ دینا ہے۔

نقل اور عقل میں مخالفت

جب کہ نقل اور عقل میں مخالفت ہو تو ابن تمیمہ کی یہ رائے ہے کہ نقل کو عقل پر مقدم کیا جاوے۔ کیوں کہ دلیل عقلی کا نقل کے خلاف ہونا محال سمجھتا ہے اور ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ اگر نقل پر بخوبی غور کیا جاوے اور اس کے ماسبق اور مالحق پر لحاظ کیا جاوے تو خود نقل سے ظاہر ہوگا کہ وہ ماول ہے اور اس کے بعد عقل اور نقل میں مخالفت نہیں رہے گی اور وہ اقوال یہ

ہیں۔

قول ابن تمیمہ

فلو قال قائل اذا قام الدلیل العقلی القطعی علی منا قضة هذا (السمعی) فلا بد من تقدیم احدهما فلو قدم هذا السمعی قدح فی اصلة وان قدم العقلی لزم تکذیب الرسول فیما اعلم بالا ضطرار انه جاء به وهذا هو الکفر الصریح قلا بد لهم من جواب عن هذا والجواب عند انه یمتنع ان یقوم عقلی قطعی یناقض هذا فتبین ان کلما قام علیه دلیل قطعی سمعی یمتنع ان یعارضه قطعی عقلی.

(کتاب العقل والنقل لابن تمیمه صفحه 19). (نسخة قلمی).

پس اگر کوئی کہے کہ جب یقینی دلیل عقلی سمعی دلیل کے خلاف ہوتو دونوں میں سے ایک کومقدم کرنا ناگزیر ہوگا پس اگرمقدم کرنا ناگزیر ہوگا پس اگر سمعی دلیل مقدم کی جاوے تو اصل کے خلاف ہوگا اور عقلی دلیل مقدم کی جاوے تو رسول کو جھٹلانا لازم آوے گا ایسی بات میں جس کی نسبت اضطراری علم ہے کہ رسول نے فرمایا ہے اور یہ کھلا ہوا کفر ہے پس اس بات کا ان کو جواب دینا چاہیے اور جواب یہ ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی یقینی عقلی دلیل سمعی دلیل کے خلاف ہو پس ظاہر ہوگیا کہ جس بات پر یقینی سمعی دلیل قائم ہو محال ہے کہ یقینی عقلی دلیل اس کے خلاف ہو۔

قول ابن ارشد

ونحن نقطع قطعا ان کل ماادی الیه البرهان و خالفه ظاهر الشرع ان ذلک الظاهر یقبل التاویل علی قانون التاویل العربی وهذه القضیة لایشک فیها مسلم ولا یرتاب بها مومن وما اعظم از دیاد الیقین بها عند من زاول هذا المعنی وجربه و قصد هذا المقصد من الجمع بین المعقول من الجمع بین المعقول و المنقول بل نقول انه ما من منطوق به فی الشرع مخالف بظاهره لما ادی الیه البرهان الا اذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر اجزایه و وجد فی الفاظ الشرع ما یشهد بظاهره لذلک التاویل اور یقارب ان یشهد.

(کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال لا بن الرشد)

اور ہم کو پورا یقین ہے کہ جس بات پر دلیل ہو اور ظاہر شرع اس کے خلاف ہو تو وہ ظاہر عربی کے قانون تاویل کے موافق قابل تاویل ہوگا اور یہ قضیہ ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں ہوسکتا اور اس شخص کو اس قضیہ کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اس کی مشق اور تجربہ کیا ہو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاہا ہو۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جب کوئی ظاہر شرع اس بات کے خلاف ہو جس پر دلیل قائم ہوچکی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ جب شرع کا لحاظ کیا جاوے اور اسکے تمام حصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ

اس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کے ہو اگر بعینہ ایسا نہ ہوگا تو اس کے قریب ہوگا۔

اعلم ان المعول فیما یعتقد علی ماتدل الادلة علیه من نفی و اثبات فاذا دلت الادلة علی امر من الامور وجب ان بننی کل وارد من الاخبار اذا کان ظاهره بخلافه علیه و فسوقه الیه ونطا یق بینه و بینه ونخلی ظاهرا ان کان له ونشرط ان کان مطلقا و نخصه ان کان عاما و نفصله ان کان مجملا ونوفق بینه وبین الادلة من کل طریق افتضیٰ الموافقة وال الی المطابقة واذا کنا نفعل ذلک ولا نحشمه فی ظواهر القرآن المقطوع علی صحته المغلومو روده فکیف نتوقف عن ذلک فی اخبار حادلا توجب علما ولا تثمو یقینا فمتی وردت علیک اخبار فاعرضها علی هذه الجملة وابنها علیها وافعل فیها ما حکمت به الادلة و اوجبت الجج العقلیة و ان نغذر فیها بناء و تاویل وتخریج وتنزیل فلیس غیر الاطراح لها و ترک النضریح علیها و لو اقتصرنا علی هذه الجملة لا کتفینا فیمن یتدبر ویتفکر.

(درد غور شریف مرتضیٰ علم الهدی)

اور شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ کا جو شیعوں کا ایک بہت بڑا عالم ہے اس باب میں یہ قول ہے کہ عتقادات میں بس انہی باتوں پر اعتماد کرنا چاہیے جو دلیلیں اثباتا یا نفیا تا ثابت ہوں پس جب دلیلیں کسی بات پر دلالت کریں پس واجب ہے کہ جو خبریں ظاہر میں اس بات کیخلاف ہوں ان خبروں کو ہم اس بات کی طرف کھینچ لاویں اور اس سے مطابق کر دیں اور ان خبروں کے ظاہر کو چھوڑ دیں اور مطلق ہو تو شرط لگا دیں اور عام ہوں تو خاص کر دیں اور

مجمل ہوں تو تفصیل کر دیں اور جس راہ سے ہوں ان خبروں میں اور دلیلوں میں مطابقت کر دیں۔

اور جب ہم قرآن کے ظواہر کی نسبت جن کی صحت یقینی ہے اور جن کا نازل ہونا قطعی ہے ایسا کرتے ہیں تو اخبار احاد کی بابت جو علم اور یقین کا موجب نہیں ہوتیں ایسا کرنے میں کیوں رکیں گے پس جب تجھ پر خبریں وارد ہوں تو ان کا دلیلوں سے مقابلہ کر اور جو مقتضا دلیلوں کا ہوان خبروں کی نسبت وہی برتاؤ کر اور اگر ان کی تاویل اور نکالنا اور اتارنا نہ ہو سکے تو سوائے گرا دینے خبروں اور ان کی تصریح چھوڑ دینے کے کیا چارہ ہے اور اگر ہم ان باتوں پر اقتصار کریں تو ان لوگوں کے لیے جو تامل اور فکر کرتے ہیں کافی ہوگا۔

اس بیان سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں اول یہ کہ الفاظ احادیث کے اور خصوصا احادیث طوال کے جیسے کہ معراج کی حدیثیں ہیں راویوں کے الفاظ ہیں اور وہ لفظ بعینہ نہیں ہیں۔ جو رسول خدا ﷺ نے فرمائے تھے۔

دوم یہ کہ جب نقل صحیح اور عقل قطعی میں مخالفت ہو (ابن تیمیہ کے نزدیک تو مخالفت ہو ہی نہیں سکتی اور ابن رشد کے نزدیک نقل پر غور کرنے سے ضرور ایسی بات نکلے گی جس سے مخالفت دو ہو جاوے گی) اور نہ ابن تیمیہ کے یقین کے مطابق اور نہ ابن رشد کے قول کے موافق ان میں تطبیق ہو سکے تو اس کے راوی اگر نا معتمد تو وہ حدیث موضوع سمجھی جاوے گی اور اگر معتمد ہیں تو وہ دیث موضوع سمجھی جاوے گی اور اگر معتمد ہیں تو یقین اس بات کا ہوگا کہ وہ قول رسول خدا ﷺ کا نہیں ہے اور اسکے بیان میں راویوں سے کچھ سہو و غلطی ہوئی ہے اور اگر وہ قول پیغمبر مانا جاوے تو ضرور اس کے معنی اور مقصد سمجھنے میں کچھ غلطی ہے۔

مگر ہم کو یہ بیان کرنا چاہیے کہ کن امور کو ہم عقل قطعی کے مخالف قرار دیتے ہیں ان میں سے ایک تو ممتنعات عقلی ہیں اور دوسرے ممتنعات استقرائی جو کلیہ کی حد تک پہنچ گئے

ہوں اور جو قانون فطرت سے موسوم ہوتے ہیں۔

مثلاً جز کا کل کے برابر ہونا یا مساوی کے مساوی کا مساوی نہ ہونا یا موجود بالذات غیر مخلوق کا کسی کو اپنے مثل پیدا کرنا ممتنعات عقلی سے ہیں۔

استقراء جس میں تجربہ اور امور بھی داخل ہیں جو تحقیقات علمی سے ثابت ہوئے ہیں جب کلی ہونے کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور جس سے قانون فطرت ثابت ہوتا ہے اس کی مخالفت ہونی ممتنعات استقرائی سے ہے اور اس کو بھی طرداللباب ممتنعات عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً انسان کا مستقیم القامت بادی البشر عریض الاظفار ہونا استقراء کلی سے ثابت ہوتا ہے۔

اسی استقراء سے جو امور ثابت ہوتے ہیں وہی قانون فطرت کہلاتے ہیں اور ان میں تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا اور جیسا کہ ان میں تغیر و تبدل ہونا ممتنعات عقلی سے ہے اسی طرح مذہب اسلام میں از روئے نقل کے بھی ان میں تغیر و تبدل ہونا ممتنعات سے ہے قرآن مجید میں جا بجا فرمایا ہے

"لا تبدیل لخلق اللہ و لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا"

پس قانون فطرت کے برخلاف ہونا ممتنعات عقلی میں سے ہے۔

اسی بناء پر حدیث صلوٰۃ سفینہ نوح عند المقام اور حدیث رد الشّمس ان کان مرادہ حقیقۃ ردہا اور حدیث شق القمر تسلیم نہیں کی جاتی خواہ ان کو موضوع کہا جاوے اگر ان کے راوی کاذب البیان ہوں یا ناسمجھی اور غلط فہمی راویوں سے تعبیر کیا جاوے اگر ان کے راوی عادل ہوں۔

معراج کے متعلق جس قدر حدیثیں ہیں ان میں آنخضرتﷺ کا بجسدہ جبریل کا ہاتھ پکڑ کر خواہ براق پر سوار ہو کر یا پرند جانور کے گھونسلے میں بیٹھ کر جو درخت میں لکا ہوا تھا

بیت المقدس تک جانا اور وہاں سے بجسدہ آسمانوں پر تشریف لے جانا یا بذریعہ ایک سیڑھی کے جو آسمانوں تک لگی ہوئی تھی چڑھ جانا خلاف قانون فطرت ہے اور اس لیے ممتنعات عقلی میں داخل ہے اگر ہم ان کے راویوں کو ثقہ اور معتبر تصور کر لیں تو بھی یہ قرار پائے گا کہ ان کو اصل مطلب کے سمجھنے اور بیان کرنے میں غلطی ہوئی مگر اس واقعہ کی صحت تسلیم نہیں ہو سکنے کی اس لیے کہ ایسا ہونا ممتنعات عقلی میں سے ہے اور یہ کہہ دینا کہ خدا میں سب قدرت ہے اس نے ایسا ہی کر دیا ہوگا جہاں اور ناسمجھ بلکہ مرفوع القلم لوگوں کا کام ہے نہ ان کا جو دل سے اسلام پر یقین کرتے ہیں اور دوسروں کو اس مقام پر یقین دلانا اور اعلائے کلمۃ اللہ چاہتے ہیں۔

واقعات خلاف قانون فطرت کے وقوع کا ثبوت اگر گواہان رویت بھی گواہی دیں تو محالات سے ہے اس لیے کہ وہ اس قوت دو دلیلیں جو ایک ہی حیثیت پر مبنی ہیں سامنے ہوتی ہیں ایک قانون فطرت جو ہزاروں لاکھوں تجربوں سے جیلا بعد جیل و زماناً بعد زمان ثابت ہے اور ایک گواہان رویت جن کا عادل ہونا بھی تجربہ سے ثابت ہوا ہے پس اس کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ دونوں تجربوں میں کون سا تجربہ ترجیح کے قابل ہے قانون فطرت کو غلط سمجھنا یا راوی کی سمجھ اور بیان میں سہو و غلطی کا ہونا۔ کوئی ذی عقل تو قانون فطرت پر راوی کے بیان کو ترجیح نہیں دے سکتا۔ قول پیغمبر بلا حجت قابل تسلیم ہے مگر کلام تو اسی میں ہے کہ قول پیغمبر ہے یا نہیں

اب ہم غور کرتے ہیں احادیث معراج پر جن میں صاف پایا جاتا ہے کہ وہ ایک واقعہ ہے جو سوتے میں آنحضرت ﷺ نے دیکھا تھا اور دلالت النص سے بھی پایا جاتا ہے اور صحاح کی کسی حدیث سے نہیں پایا جاتا کہ حالت بیداری میں آپ نے یہ نظارے دیکھے اور بجسدہ آپ بیت المقدس اور آسمانوں پر تشریف لے گئے بلکہ برخلاف اس کے چند

حدیثوں میں سونے کی حالت پائی جاتی ہے تو ہمارا اور ہر ذی عقل کا بلکہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اس کو ایک واقعہ خواب کا تسلیم کرے اور ابن رشد کے قول کو صحیح سمجھے کہ اگر نقل میں کوئی بات خلاف عقل معلوم ہوتی ہے تو خود نقل اور اس کے ماسبق و ما لحق پر غور کرنے سے وہ مخالفت دور ہو جاتی ہے نہ یہ کہ تاویل بعید اور رکیکہ اور دلائل فرضی دور از کار سے اس کو ایسا واقعہ بنا دے جو حقیقت کے بھی ایسا ہی مخالف ہو جیسا کہ عقل کے اور مذہب اسلام کی بنیاد مستحکم کو توڑ کر ریت پر بلکہ پانی پر اسکی بنیاد رکھے

واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم.

شق صدر

منجملہ واقعات معراج کے شق صدر کا بھی واقعہ ہے جس کو ہم بالتخصیص بیان کرنا چاہتے ہیں کیوں کہ اس کی نسبت ایسی بھی حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ معراج کے اور دفعہ بھی شق صدر ہوا تھا۔

بخاری میں تین حدیثیں ابو ذر سے اور دو حدیثیں مالک بن صعصعہ سے اور ایک حدیث مسلم میں اور ایک نسائی میں مالک ابن صعصعہ سے اور بخاری میں ایک حدیث انس بن مالک سے اور مسلم میں دو حدیثیں انس ابن مالک سے مروی ہیں جن میں شق صدر کا واقعہ معراج کے واقعات کے ساتھ بیان ہوا ہے۔

علاوہ اس کے اور روایتوں سے جن میں مسلم کی بھی ایک حدیث ہے جو انس بن مالک سے مروی ہے معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ معراج کے چار دفعہ اور آنحضرت ﷺ کا شق صدر ہوا ہے اور یہ اختلاف روایات اس امر کا باعث ہوا ہے کہ ان کی تطبیق کے خیال سے لوگوں نے متعدد دفعہ شق صدر کا ہونا قرار دیا ہے مگر یہ محض غلطی ہے۔

وکل هذا خبط وهذه طريقة ضعفاء الظاهرية من ارباب النقل الذين اذا راوا فی القصة لفظة تخالف سياق بعض الروايات جعلوه مرة اخرى فكلها اختلف عليهم الرويات عدد والوقابع. (زاد المعاد ابن قيم صفحه ٢٠٣).

ابن قیم نے معراج کی مختلف روایات کے سبب جن لوگوں نے تعدد معراج کو مانا ہے

ان کی نسبت لکھا ہے کہ مختلف روایات سے تعدد واقعہ کا ماننا بالکل خبط ہے اور یہ طریقہ ظاہری المذہب ضعیف راویوں کا ہے جو سارے قصہ میں روایت کے ایک لفظ کو دوسری روایت کے مخالف پا کر ایک جدا واقعہ ٹھہراتے ہیں اور جتنی مختلف روایتیں مل جاتی ہیں اتنے ہی جدا واقعات خیال کرتے ہیں پس مناسب ہے کہ اول ہم ان حدیثوں اور روایتوں کو اس مقام پر نقل کر دیں۔

شق صدر عند حلیمة فی نبی اللیث

عن انس بن مالک رضی الله عنه ان رسول الله ﷺ اتاه جبریل وهو یلعب مع الغلمان فاخذه فصره فشق عنه قلبه فاستخرج القلب فاستخرج منه عقلة فقال هذا حظ الشیطان منک ثم غسله فی طست من ذهب بماء زمزم ثم لائمه ثم اعاده فی مکانه وجاء الغلمان یسعون الی امه یعنی ظئره فقالوا ان محمدا قد قتل فاستقبلوه وهو منتقع اللون قال انس فکنت ارے اثر المخیط فی صدره. (صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹۲)

انس ابن مالک کہتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ لڑکوں کے ساتھ کھیل رہے تھے جبریل آئے اور آپ کو پکڑ کر زمین پر پچھاڑا اور آپ کے دل کو چیر کر نکالا اور اس میں سے ایک پھٹکی نکالی اور کہا کہ یہ تجھ میں شیطان کا حصہ تھا پھر دل کو سونے کے لگن میں آب زمزم سے دھویا اور زخم اچھا کر کے وہیں رکھ دیا جہاں تھا۔ لڑکے دوڑتے ہوئے آپ کی ماں یعنی دودھ پلائی کے پاس آئے اور کہا کہ محمد مارے گئے لوگ آنحضرت کی طرف دوڑے دیکھا کہ آپ کا چہرہ کا رنگ متغیر ہے۔ انس کہتے ہیں کہ میں حضرت کے سینہ پر ٹانکوں کے نشان دیکھتا تھا۔

واخـرج البيهـقـی و ابـن عسـاكر وغير هم عن ابن عباس (فی قصة حـليمة) فو الله انه لبعد مقدمنا بشهرين او ثلاثه مع اخيه من الرضا عة لفی بهـم لـنـا خـلف بيـوتـنا جاء اخوه يشند فقال ذاک اخی القريشی قد جاء رجـلان عـليهـما ثياب بيض فاضجعاه وشقابطنه فخرجت انا و ابو ه نشتد نـحـوه فـنـجده قائما منقعا لونه فاعنقه ابوه وقال ای بنی ما شانک قال قد جـاء نی رجلان عليهما ثياب بيض فاضجعانی فشقا بطنی ثم استخرجا منه شيئا فطرحاه ثم راده كما كان.(مواهب لدنيه نسخه قلمی صفحه ۳۵)

بیہقی اور ابن عساکر وغیرہ نے حلیمہ کے قصہ میں ابن عباس کی یہ روایت بیان کی ہے کہ خدا کی قسم ہمارے آنے کے دو تین مہینے بعد آنحضرت ہمارے گھر کے پیچھے جہاں ہمارے جانور چرتے تھے اپنے دودھ شریک بھائی کے ساتھ کھیل رہے تھے کہ آپ کا رضاعی بھائی دوڑتا آیا اور اس نے کہا کہ دو شخص سفید کپڑے پہنے ہوئے آئے اور انہوں نے میرے قریشی بھائی کو زمین پر لٹا کر اس کا پیٹ چیر ڈالا۔ میں اور اس کا باپ دونوں ان کے ڈھونڈنے کو دوڑے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کھڑے ہیں اور چہرے کا رنگ متغیر ہے۔ باپ نے ان کو گلے سے لگالیا اور پوچھا بیٹا! تمہارا کیا حال ہے۔ کہا دو سفید پوش آدمی آئے اور انہوں نے مجھ کو زمین پر لٹایا اور میرا پیٹ چیر ڈالا پھر پیٹ میں سے کوئی چیز نکال کر پھینک دی اور اس کو ویسا ہی کر دیا جیسا تھا۔

وفـی حـديـث شـداد ابن اوس عن رجل من بنی عامر عند ابی يعلی وابـی نـعـيـم و ابن عساكر ان رسول الله ﷺ قال كنت مسترضعا فی بنی ليـث بـن بـكر فبينها انا ذات يوم فی بطن و ادمع اتراب من الصبيان اذا ان بـرهـط ثلاثه معهم طست من ذهب ملئی ثلجا فاخذو نی من بين اصحابی

وانطلق الصبيان هرابا مسرعين الی الحی فعمد احدهم فاضجعنی الی الارض اضجاعا لطيفا ثم شق مابين مفرق صدری الی منتهی عانتی وانا انظر اليه لم اجد لذلک مساثم اخرج احشاء بطنی ثم غسلها بذلک الثلج فانعم غسلها ثم اعادها مکانها ثم قام الثائی فقال لصاحبه تنح ثم ادخل بده فی جونی فاخرج قلبی وان اانظر اليه فصدعه ثم اخرج منه مضغة سوداء فرمی بها ثم قال بيده يمينة ويسرة کانه يتناو شيئا فاذا بخاتم من نوريحا رالناظر دونه فختم به قلبی فامتلاء نورا و ذلکنور النبوة والحکمة ثم اعاده مکانه فوجدت برد ذلک الخاتم فی قلبی دهرا ثم قال الثالث لصاحبه تنح فامريده بين مفرق صدری الی منتهی عا نتی. فالتام ذلک الشق باذن الله تعالیٰ ثم اخذ بيدی فالهضی من مکا نی انهاضا لطيفا ثم قال الاول ذنه بعشرة من امته فوزنونی بهم فرحجتهم ثم قال زنه بماية من امته فرحجتهم ثم ضمونی الی صدروهم وقبلو راسی وما بين عينی ثم قالوا يا حبيب لم نرع انک لو تدری ما يراد بک من الخير لقرت عيناک.

(مواهب لدنيا نسخه قلمی صفحه ۳۵ و ۳۶)

ابویعلی، ابونعیم اور ابن عسا کرنے شداد بن اوس کی حدیث میں جو بنی عامر کے ایک شخص سے مروی ہے بیان کیا ہے کہ رسول خدا نے فرمایا جب میں قبیلہ بنی لیث میں دودھ پیتا تھا ایک دن لڑکوں کے ساتھ میدان میں کھیل رہا تھا کہ تین شخص آئے جن کے پاس سونے کا لگن برف سے بھرا ہوا تھا۔ انہوں نے لڑکوں کے درمیان سے مجھ کو اٹھالیا اور سب لڑکے بھاگ کر قبیلہ کی طرف چلے گئے۔ ان شخصوں میں سے ایک نے مجھ کو آہستہ زمین پر لٹا

دیا اور میرے پیٹ کو سینہ کے سرے سے پیڑو تک چیر ڈالا۔ میں دیکھ رہا تھا اور مجھ کو کوئی تکلیف معلوم نہیں ہوتی تھی پھر اس نے میرے پیٹ کی آنتوں کو نکال کر برف میں اچھی طرح دھویا اور ان کو اسی جگہ رکھ دیا۔ پھر دوسرا آدمی کھڑا ہوا اور اس نے اپنے ساتھی سے کہا تو ہٹ جا پھر اس نے میرے پیٹ میں ہاتھ ڈال کر میرا دل نکالا اور میں دیکھتا تھا پھر اس کو چیر کر ایک کالی پھٹکی اس میں سے نکال کر پھینک دی۔ پھر اس نے ہاتھ سے دائیں بائیں اشارہ کیا گویا کسی چیز کو لینا چاہتا تھا۔ پھر ایک نور کی مہر سے جس کو دیکھ کر آنکھیں چندھیائیں میرے دل پر مہر کی اور اس کو نور سے بھر دیا وہ نور نبوت اور حکمت کا تھا پھر دل کو اسی جگہ رکھ دیا۔ اس مہر کی ٹھنڈک ایک مدت تک میرے دل میں محسوس ہوتی رہی پھر تیسرے شخص نے اپنے رفیق سے کہا تو ہٹ جا۔ پھر اس نے میرے سینہ کے سرے سے پیڑو تک ہاتھ پھیرا خدا کے حکم سے زخم بھر آیا۔ پھر آہستہ پکڑ کر مجھ کو اٹھایا۔ پہلے شخص نے کہا کہ اس کی امت کے دس آدمیوں کے ساتھ اس کو تولو۔ انہوں نے مجھ کو تولا تو میں وزن میں ان سے زیادہ نکلا۔ پھر اس نے کہا اب کے سو آدمیوں کے ساتھ تولو۔ میں وزن میں ان سے بھی زیادہ نکلا۔ اس نے کہا ان کو چھوڑ دو اگر ساری امت کے ساتھ ان کو تولو گے تو پھر بھی یہ وزن میں زیادہ نکلیں گے پھر انہوں نے مجھ کو چھاتی سے لگایا اور میرے سر اور آنکھوں کے درمیان بوسہ دے کر کہا اے عزیز اندیشہ نہ کرو اگر تم کو معلوم ہوتا کہ خدا تم سے بھلائی کرنی چاہتا ہے تو تم ضرور خوش ہوتے۔

فی روایة ابن عباس عندالبیھقی قالت حلیمة اذا نا با بنی ضمرة بعدو فزعا وجبینه یرشح باکیا ینادی یا ایت یا اماه الحقا محمدا فما تلحقاه الامیتا اعاذه الله من ذلک اتاه رجل فاختطفه من اوسا طنا و علابه ذروة الجبل حتی شق صدره الی عانته وفیه انه علیه السلام قال اتانی رهط

ثلاثه بيد احدهم ابريق من فضة وفی يدالثانی طست من زمرد اخضر.

(مواهب لدنيه نسخه قلمی صفحه ۳۶)

بیہقی میں ابن عباس کی روایت میں ہے کہ حلیمہ کہتی ہیں ناگاہ میرا بیٹا ضمرہ دوڑتا ہوا خوف زدہ اور روتا ہوا آیا اس کے ماتھے سے پسینہ ٹپکتا تھا اور پکارتا تھا۔ اے باپ اے ماں جاؤ محمد سے ملو تم کو مردہ پاؤ گے۔ خدا ان کو پناہ میں رکھے ایک شخص انکے پاس آیا اور ہمارے درمیان سے انکو اٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گیا اور ان کے سینہ کو پیڑو تک چیر ڈالا اور اسی روایت میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا تین شخص آئے ایک کے ہاتھ میں چاندی کا لوٹا اور دوسرے کے زمرد سبز لاگن تھا۔

شق صدرہ فی غار حرا

روی ابو لنعيم ان جبريل وميكائيل شقا صدره و غسلاه ثم قال اقرا باسم ربک. وكذا روی شق صدره الشريف ههنا الطيالسی والحارث فی مسند يهما.

(مواهب لد نيه نسخه قلمی صفحة ۴۹ و ۵۰)

ابو النعیم نے بیان کی ہے کہ جبریل اور میکائیل دونوں نے آنحضرت کے سینہ مبارک کو چیرا اور دھویا پھر کہا پڑھ خدا کے نام سے اور ایسا ہی طیالسی اور حارث نے اپنی مسندوں میں (غار حرا میں آنحضرت کے شق صدر کا) ذکر کیا ہے۔

شق صدرہ وہو ابن عشر

وروی شق ایضا وهو ابن عشر ونحو ها مع قصة له مع عبد المطلب ابو نعیم فی الدلائل

(مواهب لدنیه نسخه قلمی صفحه ۳۶)

اور ابونعیم نے دلائل النبوت میں ایک اور شق صدر کا بیان کیا ہے کہ آنحضرت کی دس برس کی عمر تھی اور عبدالمطلب کے ساتھ ان کا ایک قصہ بیان کیا ہے۔

شق صدرہ مرۃ خامستہ

وروی خامسته (ای مع شق صدرة فی المعراج)ولا یثبت.

(مواهب لدنیا نسخه قلمی صفحه ۳۶)

پانچویں دفعہ بھی شق صدر بیان کیا گیا ہے مگر ثابت نہیں ہے۔

جو اختلاف کہ ان روایتوں میں ہیں وہ خون ان سے ظاہر ہیں۔مگر منجملہ ان روایتوں کے ابن عساکر، شداد ابن اوس، ابن عباس انس کی روایتیں ہیں جن میں خاص ایک وقت اور ایک مقام اور ایک زمانہ کا قصہ شق صدر مذکور ہے۔یعنی جب کہ آنحضرت بنی لیث میں حلیمہ کے گھر تشریف رکھتے تھے۔ یہ چار روایتیں باوجودیکہ ایک وقت اور ایک زمانہ اور ایک مقام کی ہیں ایسی مختلف ہیں کہ کسی طرح ان میں تطبیق نہیں ہوسکتی اور اس لیے ان میں سے کوئی روایت بھی قابل احتجاج کے نہیں۔

ا۔اختلاف اس باب میں کہ کتنے شخص یا فرشتے شق صدر کے لیے آئے

ابن عساکر کی حدیث میں ہے۔ کہ دو آدمی سفید کپڑے پہنے ہوئے آنحضرت کے پاس آئے۔

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے۔ کہ ایک شخص آنحضرت کو اٹھا لے گیا اور یہ بھی ہے کہ تین شخص آئے۔

انس کی حدیث میں ہے کہ جبریل آنحضرت کے پاس آئے۔

۲۔ جو چیزیں کہ ان شخصوں کے پاس تھیں ان میں اختلاف

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ ان کے پاس ایک طشت چھاگل تھی اور دوسرے کے ہاتھ میں سبز زمرد کا طشت۔

ابن عساکر اور انس کی حدیث میں ان چیزوں میں سے کسی کا ذکر نہیں ہے۔

۳۔ اختلاف آنحضرت کے زمین پر لٹانے کی نسبت

ابن عساکر اور شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کو زمین پر لٹایا (یعنی حلیمہ کے گھر کے پیچھے جو میدان تھا اس میں)۔

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کو اٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گئے او روہاں لٹایا۔

انس کی حدیث میں اس کا کچھ ذکر نہیں ہے۔

۴۔ اختلاف نسبت شق صدر و غسل قلب وغیرہ

ابن عساکر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کا پیٹ چیرا اور اس میں سے کچھ نکال کر پھینک دیا اور پھر ویسا ہی کر دیا اور اس میں کسی چیز کا کسی چیز سے دھونے کا ذکر نہیں ہے۔

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کا سینہ پیڑو تک چیرا او کسی چیز کے نکال کر پھینکنے کا ذکر نہیں ہے۔

انس کی حدیث میں ہے کہ ان کا دل چیرا اور اس میں سے کوئی کالی چیز نکال کر پھینک دی اور کہا کہ یہ حصہ ہے شیطان کا اور ان کے دل کو زمزم کے پانی سے دھویا اور جہاں تھا وہیں رکھ دیا۔

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ حلقوم سے پیڑو تک آنحضرت کا سینہ چیرا۔

مندرجہ ذیل امور صرف شداد ابن اوس کی حدیث میں ہیں اور کسی حدیث میں نہیں

۱۔ آنحضرت کے پیٹ کی انتڑیاں نکالیں۔

۲۔ ان کو برف سے دھویا اور جہاں تھیں وہیں رکھ دیں۔

۳۔ پھر دوسرے شخص نے آنحضرت کے پیٹ میں ہاتھ ڈالا۔

۴۔ اور ایک کالا ٹکڑا نکال کر پھینک دیا۔

۵۔ پھر ایک نور کی مہر سے آنحضرت کے دل پر مہر کی اور جہاں تھا وہاں رکھ دیا۔

۶۔ پھر پہلے شخص نے آنحضرت کو ان کی امت سے تولا۔

۷۔ پھر ان تینوں شخصوں نے آنحضرت کو چھاتی سے لگایا اور پیشانی کو بوسہ دیا۔

۵۔اختلاف درباب اطلاع واقعات بحلیمہ

ابن عساکر کی حدیث میں اس کا کچھ ذکر نہیں۔

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ قبل شق صدر جولڑکے وہاں تھے، وہ بھاگ گئے۔

انس کی حدیث میں ہے کہ بعد شق صدر لڑکے دوڑتے ہوئے حلیمہ کے پاس آئے اور کہا کہ محمد ﷺ مارے گئے۔

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ میرا بیٹا ضمرہ میرے پاس دوڑتا ہوا آیا۔

۶۔اختلاف نسبت صحت پانے شق صدر کے

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ تین شخص جو آئے تھے ان میں سے ایک نے حلقوم سے پیڑو تک ہاتھ پھیرا اور زخم اچھا ہو گیا۔

انس کہتے ہیں کہ میں ٹانکے لگانے کا نشان آنحضرت کے سینہ پر دیکھتا ہوں (یعنی بعد شق صدر ٹانکے لگائے گئے)۔

باقی دو حدیثوں میں اس کا کچھ ذکر نہیں ہے۔

غرض کہ یہ روایتیں ایسی مختلف ہیں کہ ان میں تطبیق غیر ممکن ہے۔ جو کہ شق صدر کا

ہونا نہ امر عادی ہے نہ امر عقلی، اس لیے بسبب اختلاف روایات کے اس کا متعدد دفعہ واقعہ ہونا تسلیم نہیں ہوسکتا بلکہ اس کے اختلاف کے سبب سے یہ حدیثیں قابل احتجاج نہیں۔

اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے۔

"الم نشرح لک صدرک"

اسکے ٹھیک معنی یہ ہیں۔

"شرح اللہ صدرۃ للاسلام"

جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ابن عباس سے مروی ہے (بخاری صفحہ ۷۳۹)، لیکن مسلم میں جو حدیث مالک بن صعصعہ کی معراج کے متعلق آئی ہے اس میں بجائے صدر کے لفظ شرح کا صدر کا آیا ہے اس لیے مفسرین نے سورہ الم نشرح میں جو لفظ شرح صدر کا ہے، اس کو شق صدر سے تعبیر کیا ہے حالاں کہ وہاں شق صدر سے تعبیر کرنا محض غلط ہے اور ترمذی نے بھی غلطی سے حدیث معراج کے اس ٹکڑے کو جس میں لفظ شرح صدر آیا ہے، سورہ الم نشرح کی تفسیر میں لکھ دیا ہے۔ اسی بنا پر راویوں نے شق صدر کی مختلف حدیثیں پیدا کر لیں ہیں۔ جن میں اختلاف کثیر واقع ہو گیا ہے۔ مگر ہم ان روایتوں میں سے کسی روایت کو بھی قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔

علاوہ معراج کے صحاح کی کسی حدیث میں بجز مسلم کے شق صدر کا ذکر نہیں ہے اور اس حدیث کو جو انس بن مالک سے مروی ہے ہم ابھی لکھ آئے ہیں لیکن وہ حدیث بھی قابل احتجاج نہیں ہے کیوں کہ خود اس حدیث سے تعارض ظاہر ہوتا ہے۔ حضرت انس فرماتے ہیں کہ آنخضرت کے سینہ مبارک پر ٹانکے لگانے کا نشان میں دیکھتا ہوں یعنی شق صدر کے بعد جبریل نے آپ کے سینہ پر جیسے جراح زخم پر ٹانکے لگاتا ہے ٹانکے لگائے تھے اور آنخضرت کے سینہ مبارک پر اس زمانہ تک کہ انس مسلمان ہوئے ہوں ٹانکوں کے نشان

موجود تھے اور حضرت انس ان کو دیکھتے تھے۔

العجب ثم العجب.

ایسی حدیثوں پر احتجاج نہیں ہوسکتا۔ مولانا شاہ عبدالعزیز نے عجالہ نافعہ میں نافعہ میں علامات وضع حدیث میں لکھا ہے کہ "مخالف مقتضائے عقل وشرع باشد وقواعد شرعیہ آں را تکذیب نماید" اس حدیث کا خلاف عقل ہونا تو ظاہر ہے اور مخالف شرع اس لیے ہے کہ اگر شق صدر رسول خدا کا ہوا ہو تو وہ بطور معجزہ کے ہوا ہوگا اور پھر اس کا اندمال بھی بطور معجزہ کے ہوا ہوگا۔ اس پر مثل جراحوں کے ٹانکے لگائے جانے اور ان کے نشانوں کو حضرت انس کا دیکھنا خود اعجاز کے مخالف ہے۔ جس پر اس واقعہ کی بنا ہے اور اس لیے اس حدیث پر احتجاج نہیں ہوسکتا۔

چند حدیثیں ایسی ہیں جن میں شق صدر کا ہونا معراج کیساتھ بیان ہوا ہے۔ ایسا ہونا البتہ تسلیم ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ ہماری تحقیق میں واقعہ معراج کا ایک خواب تھا جو رسول اللہ ﷺ نے دیکھا تھا اسی خواب میں یہ بھی دیکھنا کہ جبریل نے آپ کا سینہ چیرا اور اسکو آب زمزم سے دھویا قابل انکار نہیں ہے اور نہ کوئی اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہے۔

بعض کتابیں حدیث کی جیسے کہ بیہقی اور دار قطنی مثل ان کے ہیں اور کتب سیر وتواریخ جیسے کہ مواہب لدینہ اور سیرۃ ابن ہشام وغیرہ ہیں وہ جب تک ان کے صحیح ہونے یا غلط نہ ہونے کی وجہ نہ ہو مطلقا قابل التفات نہیں ہیں اور ان کی اکثر حدیثیں اور روایتیں نامعتبر او رموضوع ہیں ان پر استدلال کرنے سے زیادہ کوئی کام نادانی وسفاہت وبلادت کا نہیں ہے کیا یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابونعیم کی روایت میں ہے کہ

وفی روایتہ فاقبل الی طیران ابیضان کانھما نسران وفی وروایة غریبة نزل علیہ کر کیان وقد یقال ان الطیرین تازہ شبھا بالنسرین وتازہ

بـالـكـر كيين وفي كون مجئى جبريل و ميكائيل عليها السلام على صورة النسر لطيفة لان النسر سيد الظهور (صفحه ۳۴، سيرة محمديه)

جبریل ومیکائیل شق صدر کرنے کوآئے تھے۔ایک راوی نے اس پر یہ طرہ اضافہ کیا کہ آنخضرت نے فرمایا کہ میرے پاس دوسفید پرند آئے۔گویا کہ وہ نسران یعنی دوگدھے تھے اورایک شاذ روایت میں ہے کہ دوکرکی یعنی دوکلنگ جانور آئے تھے۔کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں جانور کبھی تو گد کے مشابہ ہوجاتے تھے اور کبھی کلنگ کے (اور وہ جبریل و میکائیل فرشتے تھے) اور جبریل و میکائیل کے گدوں کی صورت بن کرآنے میں یہ حکمت تھی کہ گد پرندوں میں سردار ہے۔کیا کوئی با ایمان مسلمان جس کواپنے ایمان کی کچھ بھی قدر ہوگی ، ایسی لغواور بے ہودہ روایتوں پرجن کے راوی

"فليتبوء مقعده من النار "

کے مصداق ہیں،التفات کرسکتا ہے؟ حاشاوکلا۔

The End-----------------------ختم شد